



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

DIPARTIMENTO ECONOMIA, SOCIETÀ, POLITICA

**CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN ECONOMIA SOCIETÀ
DIRITTO**

**Curriculum Sociologia – Governance, partecipazione sociale e
cittadinanza**

CICLO XXXII

**PIERRE BOURDIEU: UNO SCIENZIATO SOCIALE
TRA CAPITALE E (SOCIOLOGIA) POLITICA**

Settore Scientifico Disciplinare: SPS/07

RELATORE

Chiar. Ma Prof.ssa Emanuela Susca

CORRELATORE

Chiar. Mo Prof. Fabio Bordignon

DOTTORANDO

Andrea Girometti

Anno accademico 2018-2019

A mia madre

Indice

Abstract	p. 5
Introduzione	p. 6

Prima Parte

Dal concetto di capitale all'antropologia economica bourdieusiana

1. Il concetto di capitale nella sociologia di Pierre Bourdieu: caratteristiche e genealogia	p. 16
1.1 Un capitale <i>a più dimensioni</i>	p. 16
1.2 Il capitale culturale: tra riproduzione e mutamento sociale	p. 25
1.3 Il capitale sociale: <i>uno strumento</i> per migliorare la dotazione di risorse degli attori sociali	p. 29
1.4 Il capitale simbolico e le strategie di conversione delle forme di capitale	p. 32
1.5 Quale genealogia per il concetto di capitale?	p. 35
2. Il capitale e l'antropologia economica bourdieusiana alla prova della critica	p. 47
2.1 Il rapporto Marx/Bourdieu e il concetto di capitale: le principali interpretazioni	p. 47
2.2 La sociologia bourdieusiana come variante dell'assiomatica dell'interesse?	p. 66
2.3 L'antropologia economica bourdieusiana tra <i>capitale umano</i> e <i>Théorie de la régulation</i>	p. 70

Seconda parte

Pensare la politica *non politicamente*? La sociologia politica bourdieusiana

3. L'autonomia relativa del campo politico e il processo di alienazione del capitale politico	p. 87
3.1 Dalla nozione di campo (intellettuale e religioso) alla definizione della specificità del campo politico	p. 88
3.2 La rappresentanza come forma di espropriazione politica?	p. 101
4. Critica dei doxosofi, democrazia del pubblico, odio per la democrazia. Bourdieu tra critica della <i>doxa</i> democratica ed emancipazione	p. 113
4.1 <i>L'opinione pubblica non esiste</i> : sulla critica di una scienza apparente	p. 114
4.2 Democrazia del pubblico e opinione pubblica	p. 126
4.3 Una dominazione inscalfibile <i>contro</i> la democrazia? Jacques Rancière critico di Bourdieu	p. 130
4.4 Verso una politica democratica ed emancipatrice?	p. 137

5. Lo Stato come (ambivalente) “banca del capitale simbolico”	p. 143
5.1 Lo Stato: un <i>Giano bifronte</i> in costante trasformazione	p. 143
5.2 Dall’affermazione dello Stato neoliberale al sovranismo?	p. 151
 6. L’ultima fase dell’impegno sociologico e politico bourdieusiano: la lotta contro il neolib- berismo e la costituzione di un movimento sociale europeo	p. 161
6.1 Un intellettuale critico <i>nel</i> campo politico	p. 161
6.2 Dalla critica dei “socialismi reali” alla critica del neoliberismo	p. 166
6.3 Il neoliberismo tra ideologia del mercato e rivoluzione (neo)conservatrice	p. 172
6.4 L’utopia realistica di un movimento sociale europeo?	p. 177

Terza Parte

Il valore aggiunto dell’approccio bourdieusiano per interpretare l’astensione elettorale nel caso italiano

7. L’incremento dell’astensione elettorale in Italia	p. 182
7.1 Modelli di partecipazione al voto, scenari di cambiamento ed approccio bourdieusiano	p. 182
7.2 L’astensione elettorale in Italia comparata con l’ambito europeo in base ai dati ufficiali	p. 190
7.3 L’incremento dell’astensione elettorale in base alle ricerche dell’Osservatorio sull’astensionismo elettorale dell’Istituto Cattaneo e alle indagini campionarie post-elettorali	p. 202
7.4 Come leggere l’astensione elettorale in Italia? Le principali interpretazioni a partire dagli anni Ottanta e il valore aggiunto delle tesi bourdieusiane	p. 211
 8. Verso una <i>selettiva</i> democrazia dell’astensione? Il caso della provincia di Pesaro e Urbino	p. 223
8.1 L’andamento dell’astensione elettorale nella provincia di Pesaro e Urbino	p. 227
8.2 Il voto inespresso nella Provincia di Pesaro e Urbino: un approccio qualitativo	p. 234
 Conclusioni	p. 271
 Bibliografia	p. 275

Abstract

The present work on the sociology of Pierre Bourdieu is divided into three parts related to as many objectives and *research questions*. In particular, I have tried to:

a) reconstruct the theoretical approach of the French sociologist – never separated from *practice*, in particular from that empirical work which is not a simple verification of a predefined hypothesis, in line with the classical positivist canon – starting from one of the key concepts of his thought, that of *capital*, considered in its multidimensionality, identifying its specificity (in addition to some similarities) with respect to other approaches, in order to reach a discussion of what can be defined as a *Bourdieuian economic anthropology*. In this sense, my attention has focused on the Marx/Bourdieu relationship, focusing critically on the main interpretations of such dense and inexhaustible relationship; on the antibourdieuian critique of the supporters of the *gift paradigm*, revealing mainly gaps and misunderstandings; on the specific difference between Bourdieu and the theorists of *human capital*, while emphasizing the closeness between the French sociologist and the *Théorie de la régulation*;

b) analyze and evaluate the sociological-political implications of the Bourdieusian theoretical production, trying to restore its originality and analytical radicalism. In particular, I focused on the constitution of the *political field*, on its *specificity* and on the process of alienation of the *political capital*, as well as on the fetishistic character of political delegation; on the struggle for *symbolic domination* as well as on the criticisms raised to the *democratic doxa* in the name of *effective democratic politics*, with particular attention given to the positions of Bernard Manin and Jacques Rancère; on the Bourdieusian considerations on the State as an ambivalent holder of the monopoly of material and symbolic violence; on the political and sociological Bourdieusian commitment *against* the neoliberal hegemony and for the affirmation of a *European social movement*;

c) analyze the increase of electoral abstention in Italy – contextualized in the European context, but not exclusively – with particular reference to the political elections, giving to the Bourdieusian perspective (almost absent in the Italian scholarly output) the relevance it deserves, and reading it in terms of the persistence and reconfiguration of the *unrecognized census system* relative to the liberal-democratic systems (in their weakening phase). Furthermore, I have tried to present in fairness the concrete experiences, the social trajectories and the motivations of those who do not express a ‘valid vote’, adopting a predominantly qualitative approach and focusing on a limited territorial reality such as the Italian Province of Pesaro and Urbino, which is also affected by an increase in abstention, although in a more limited form than at the national level.

Introduzione

Pierre Bourdieu si è rivelato un autore non particolarmente frequentato nel dibattito sociologico italiano. Come è stato osservato, si è trattato di *un ospite di scarso riguardo* (Salento 2010) e ciò è testimoniato anche da una ricezione assai travagliata e frammentaria della sua opera nel nostro paese. Pur essendo, a livello internazionale, forse il sociologo più citato e discusso del secondo Novecento, non sembra aver dato origine ad una *scuola*, né ad una corrente di pensiero critico sedimentata e pertanto capace di orientare o influenzare il dibattito sociologico (e politico) nel nostro paese. Tutto ciò è stato sicuramente vero fino a pochi anni fa, dato che, se la prima sistematica monografia italiana dedicata a Bourdieu è stata pubblicata solo all'inizio degli anni Duemila (Marsiglia 2002), nell'ultimo decennio sono comparsi diversi studi di carattere monografico o sotto forma di raccolte di saggi¹, nonché numeri monotematici di riviste² (Brindisi, Irrera 2017), che in diversi casi corrispondono alla pubblicazione degli atti di importanti convegni (a volte di carattere internazionale). A tali pubblicazioni ed eventi si è affiancata la traduzione di alcune importanti opere (Bourdieu 2010, 2011, 2012b, 2012c, 2013a, 2013c, 2015a, 2015b, 2017b), tutte caratterizzate da attente ed accurate introduzioni di studiosi (non solo) strettamente bourdieusiani e appartenenti a diverse generazioni, nonché la recente riedizione di testi degli anni Sessanta come *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie* (Bourdieu, Boltanski, Castel, Chamboredon 2018). Pertanto, focalizzare l'attenzione sulle elaborazioni di Bourdieu, sull'eterogeneo e vasto *campo* di ricerca con cui si è misurato, ci è parso urgente e necessario, da un lato, per contribuire a colmare una lacuna su alcuni ambiti (soprattutto inerenti all'approccio sociologico-politico come ha sottolineato Gabriella Paolucci [2014b]), dall'altro, per misurarci con la *nuova* ricezione dell'opera bourdieusiana in Italia provando ad utilizzare *anche* sul campo le intuizioni e gli strumenti operativi predisposti dal sociologo francese. In quest'ottica, schematizzando, ci si proponeva di:

- a) ricostruire l'approccio teorico – mai scisso dalla *pratica*, dal lavoro propriamente empirico quale momento non di *semplice* verifica di un'ipotesi predefinita, secondo il classico canone positivista – del sociologo francese a partire da uno dei concetti cardine del suo pensiero come quello di capitale considerato nella sua multidimensionalità, individuandone la specificità

¹ Segnaliamo i volumi di (o curati da) Gabriella Paolucci (2010, 2011), Emanuela Susca (2011, 2017), Antonio Di Stefano (2013), Alfredo Givigliano (2013); Antonietta De Feo e Marco Pitzalis (2015), Eugenio Galioto (2018) e Ruggero D'Alessandro (2019).

² Sul fronte delle riviste, un ruolo importante per la ricezione e la valorizzazione di Bourdieu in Italia è stato indubbiamente giocato da alcuni periodici, nati nel corso dell'ultimo quindicennio, come «Studi Culturali», «Sociologica» e «Etnografia e ricerca qualitativa» i quali hanno assunto una posizione di rilievo nel campo delle scienze sociali (non a caso si tratta di riviste nate all'interno di un gruppo editoriale dominante come Il Mulino).

(oltre ad alcune similitudini) rispetto ad altri approcci, fino a giungere a discutere di quella che può essere definita *un'antropologia economica bourdieusiana*;

b) analizzare e valutare le implicazioni sociologico-politiche della produzione teorica bourdieusiana cercando di restituirne l'originalità e la radicalità analitica;

c) analizzare l'incremento dell'astensione elettorale in Italia – contestualizzandola nell'ambito (non solo) europeo – con un particolare riferimento alle elezioni politiche, dando la *giusta* rilevanza alla prospettiva bourdieusiana (pressoché misconosciuta nella letteratura italiana), cioè leggendo in termini di persistenza e riconfigurazione di un *sistema censitario sconosciuto* correlato ai sistemi liberal-democratici (in fase d'indebolimento). Oltre a questo, s'intendeva restituire i *vissuti concreti*, le traiettorie sociali e le motivazioni di chi non esprime un voto valido attraverso un approccio prevalentemente qualitativo in una realtà territoriale circoscritta come la Provincia di Pesaro e Urbino, interessata anch'essa da un incremento dell'astensione, seppure in forme più contenute che in ambito nazionale.

La tesi, articolata in tre parti (e otto capitoli complessivi) sulla base degli obiettivi sopra esposti, che sottendono altrettante *domande di ricerca*, ha dunque un carattere interdisciplinare, per quanto risulti prevalente il versante propriamente sociologico.

Nella prima parte, costituita da due capitoli, e in particolare nel primo di essi, abbiamo tentato di ricostruire il ruolo giocato dal concetto di capitale – proponendone anche una genealogia³ – nel dispositivo e nell'itinerario teorico di un autore destinato, probabilmente, a diventare un "classico". Se la nozione di capitale è il *centro* di questa prima parte del lavoro, abbiamo altresì sottolineato la stretta correlazione con gli altri due concetti – campo e *habitus* – senza dei quali il dispositivo teorico bourdieusiano risulterebbe monco e di fatto incomprensibile. Pertanto, abbiamo rimarcato come nella sociologia bourdieusiana – che una recente lettura critica ha declinato nei termini, in gran parte fuorvianti, di uno *strutturalismo eroico* (Fabiani 2016)⁴ – con la nozione di *campo* s'identifica un principio epistemologico chiave come quello di relazionalità e conseguentemente di agonismo *tra* gli attori sociali, mentre il concetto di *habitus*, in quanto storia incorporata, funge da struttura strutturante e struttura strutturata delle pratiche in cui s'intrecciano, seppure non meccanicamente, le posizioni occupate dagli agenti sociali e le disposizioni da essi incorporate. In prima istanza, quindi, abbiamo

³ Tale lavoro di scavo rinvia ai primissimi scritti bourdieusiani sull'Algeria (Bourdieu 1958) e a quelli successivi ampiamente rivisitati nella seconda metà degli anni Settanta (Bourdieu 1977b), e in alcuni casi pubblicati dopo la morte di Bourdieu e restituiti (anche in forma inedita sul lato iconografico) ad un pubblico più vasto insieme ad interventi meno conosciuti (Bourdieu 2008, 2012c).

⁴ La critica di Fabiani ci pare che non tenga nella dovuta considerazione il lato *costruttivista* che connota la proposta sociologica bourdieusiana (Paolucci 2009) e anche per questo è stata puntualmente e (forse fin troppo) severamente criticata (Joly 2018).

posto l'attenzione su quello che ci è sembrato il testo più esaustivo per comprendere *il capitale di Bourdieu – The Forms of Capital* – recentemente tradotto in italiano e curato da uno dei principali studiosi di Bourdieu in Italia, Marco Santoro, a cui si deve una preziosa introduzione (Santoro 2015: 9-77) frutto della parziale rielaborazione di un precedente lavoro (Santoro 2010: 145-172).

Già il titolo del saggio di Bourdieu rinchiude in sé un *pluriverso* sociologico, dato che l'oggetto sembra rinviare direttamente a Marx, mentre la nozione di forme richiama Durkheim, quando in realtà il contenuto assume un'inclinazione weberiana, confermando la duttilità di un'impostazione che ha cercato di pensare ad un tempo *con e contro* Marx, Durkheim e Weber, come più volte il sociologo francese ha sottolineato (Bourdieu 2013b: 35-66). Per Bourdieu, e ciò consente d'individuare un elemento essenziale del suo approccio intento a disegnare quella che a partire dai primi anni Settanta chiamerà *un'economia generale delle pratiche* (Bourdieu 2003a), in seguito ampiamente rimaneggiata (Bourdieu 2005a), non c'è un unico tipo di capitale identificabile con quello economico, anche se quest'ultimo ne rappresenta una forma certamente rilevante. Allo stesso tempo, nell'itinerario riflessivo del sociologo francese assume maggiore consistenza una forma di meta-capitale – il *capitale simbolico* – in quanto fulcro della convertibilità delle diverse forme di capitale, che in modo più o meno esplicito connota la postura bourdieusiana fin dai suoi primi scritti. Di particolare rilievo, tuttavia, sono anche le forme di capitale culturale (incorporato, oggettivato e infine istituzionalizzato in titoli di studio), autentica *scoperta* di Bourdieu, insieme al collega ed amico Jean-Claude Passeron, che contribuiscono a riprodurre e legittimare la stratificazione sociale ma allo stesso tempo – è il caso dell'ambito educativo inteso in senso lato – possono diventare anche il luogo privilegiato di significativi rivolgimenti, come osserverà lo stesso Bourdieu nelle sue *Méditations pascaliennes*. Infine, vi è una terza forma *fondamentale* di capitale, ovvero il capitale sociale (Bourdieu 1980b), quale insieme di relazioni e obblighi sociali che risultano *strategiche* per migliorare la dotazione di risorse degli attori sociali, di cui il sociologo francese ha dato una prima teorizzazione parzialmente sconosciuta *anche* nel nostro paese (Pendenza 2008: 17-47), ampiamente alternativa agli approcci – più diffusi nella ricerca sociale – di autori come James Samuel Coleman (1988; 2005) e Robert Putnam (1995; 2004).

Considerando che in Bourdieu non sembra presente una critica *specific*a del capitalismo come formazione sociale storicamente determinata, bensì l'identificazione di alcune forme trans-storiche di capitale e al contempo un modello di costruzione di concetti e categorie che non teme e sa riconoscere il carattere costitutivo della *storicità* del mondo sociale⁵, abbiamo aperto il secondo capitolo

⁵ Il carattere storico vale anche per le verità scientifiche e ciò senza depotenziarne la portata oggettiva e necessariamente *approssimata*, per richiamare la lezione bachelardiana (Bachelard 2016), ampiamente ripresa e rivisitata dal sociologo francese ancora all'inizio degli anni Duemila, in occasione del corso *Science de la science et réflexivité*.

con il confronto Bourdieu/Marx discutendo le principali interpretazioni che ne sono state date. In tal senso, abbiamo sottolineato come il concetto di capitale bourdieusiano *non sia* un'estensione di quello marxiano, innanzitutto in quanto manca la nozione propriamente marxiana di sfruttamento del *lavoro vivo* – e in tal senso anche la *scommessa* politica sulla centralità del lavoro eterodiretto come soggetto collettivo capace di auto-emanciparsi – che, anche quando (raramente) viene *riconosciuta* nei suoi termini *oggettivi*, non può essere scissa dai più o meno estesi profitti simbolici *soggettivi* inerenti al lavoro mettendo in scena la *doppia verità* in cui rimane *presa* la dimensione lavorativa (Bourdieu 1996, 1998a: 201-216). Ciò non toglie, a nostro parere, una *forza* specificamente critica alla proposta bourdieusiana, non colta da alcuni suoi avversari teorici, come Alain Caillé (1981; 1988; 2005²), che vedono nella nozione bourdieusiana d'interesse (e successivamente di *illusio*), all'opera nei diversi campi in cui si articola lo spazio sociale, una forma di *economicismo sociologico*. In tale giudizio ci pare che si tenda a travisare l'operazione del sociologo francese tesa a sottrarre alla teoria economica il concetto di capitale, e a individuare le pratiche *oggettivamente economiche*, per piegarlo ad un'analisi critica, ed *empiricamente* messa alla prova, di un mondo sociale strutturato in forme di dominio e di agonismo, dov'è quest'ultimo, come ha insistito Lœic Wacquant (2005), più che la riproduzione sistemica, il *tòpos* che guida il percorso teorico e politico di Bourdieu. In seguito, discutendo ampiamente i corsi di *Anthropologie économique*, recentemente pubblicati (Bourdieu 2017a), abbiamo posto in risalto il rapporto del sociologo francese, da un lato, con coloro che hanno tentato un'operazione simile a quella bourdieusiana, ma di segno opposto – «i teoretici del capitale umano» (Bourdieu 2015: 88), in particolare Gary S. Becker (2008) –, intenti, ad esempio, a ridurre il capitale scolastico agli investimenti esprimibili in termini monetari, occultando quanto la trasmissione diseguale del capitale culturale avvenga innanzitutto in famiglia, dall'altro, con la “Scuola della regolazione”, in particolare con un autore come Robert Boyer (2003a, 2003b, 2017), che ha più volte sottolineato una vicinanza con le posizioni bourdieusiane, soprattutto ponendo in rilievo l'aspetto politico-istituzionale *in primis* finalizzato ad un *mutamento* più che alla riproduzione delle asimmetrie sociali.

La seconda parte del lavoro, articolata in quattro capitoli, è dedicata alla sociologia politica bourdieusiana, la parte certamente più sconosciuta e meno discussa in Italia. Ciò è confermato anche dal tasso di traduzioni, piuttosto lacunoso su questo versante, o dalla difficile reperibilità delle medesime. Si è considerato, in prima istanza, la nozione di campo politico, e la disuguaglianza (strutturale) del/i capitale/i – i cui “valori” sociali dipendono dalla composizione oltre che dal volume globale – che connotano gli attori sociali in competizione e lotta tra loro per definire il punto di vista *legittimo* nel campo, espressione di una forma di *potere simbolico*. Il campo politico, peraltro, è quello più simile, nella sua articolazione primaria, al campo religioso così com'è tratteggiato da Bourdieu (2012c), suddividendosi tra professionisti e profani (Bourdieu 2010; 2005c), chierici e laici, dov'è la

delega ottenuta dal mandatario, con il suo carattere feticistico e alienante nel senso propriamente marxiano (Bourdieu 2013b: 195-211), a creare la capacità del rappresentante di parlare e decidere *in nome* di un gruppo che altrimenti non esisterebbe se non allo stato di mero aggregato. Il vincolo fiduciario-rappresentativo e la sua capacità di autoriprodursi – questa sorta di *mistero del ministero* (Bourdieu 2005: 63-71) –, grazie alla logica d'apparato propria dei partiti di massa, sarà tanto più forte, secondo Bourdieu, quanto la capacità dei mandanti di *parlare* e quindi di controllare effettivamente il mandatario sarà più debole, aspetto particolarmente evidente tra le fasce sociali con un livello basso di capitale culturale. Paradossalmente, al di là delle intenzioni dei politici, saranno proprio gli esponenti dei partiti di sinistra, in particolare comunisti⁶, votati ad un mutamento strutturale della società ma in prima istanza *presi* nel continuo gioco di riposizionamento nell'arena politica, a evidenziare forme più incisive di dipendenza dalla logica d'apparato e di espropriazione del *capitale politico* dei mandanti⁷, rendendo pertanto *debole* la possibilità d'intervenire efficacemente sulle asimmetrie di potere *tra* le classi sociali e al loro interno (Bourdieu 2001a: 214-256).

Occorre precisare che le classi sociali per Bourdieu sono *classi teoriche*, di natura probabilistica dato che il suo approccio anti-sostanzialista tende a problematizzarne «l'esistenza, i confini e il grado di coesione» (Wacquant 2012: 385). In effetti, se la *posizione* occupata nello spazio sociale, cioè nella struttura della distribuzione delle diverse specie di capitale, è un dato *oggettivo* che determina la rappresentazione di tale spazio e la posizione che viene assunta nella lotta per conservarlo o trasformarlo, l'esistenza delle classi sociali è, nondimeno, la *posta in gioco* di una lotta di *classement*. In altri termini, non (pre)esiste una classe reale mobilitata con obiettivi comuni contro un'altra classe come nell'approccio generalmente marxista⁸ (Bourdieu 2012d, 2001²: 99-172, 2001a: 293-323, 2009²: 13-26).

Nel contempo, se la rivoluzione «contro il chierichismo politico e contro l'usurpazione che è iscritta allo stato potenziale nella delega, resta sempre da compiere» (Bourdieu 2013b: 211), intravedendovi a nostro parere *solo apparentemente* assonanze populiste, è lo stesso Bourdieu a riconoscere che i dominati devono «sempre rischiare l'alienazione politica per sfuggire all'alienazione politica [in quanto] esistono solo se si mobilitano o se si dotano di strumenti di rappresentanza» (Ivi: 196), tanto che il declino dei partiti di massa ha promosso *anche* una maggiore (auto)esclusione delle classi

⁶ Bourdieu, dall'osservatorio francese, si riferisce al Pcf e in generale è un critico radicale di ciò che chiama «sovietismo» declinandolo nei termini di «scientismo populista» (Bourdieu 2005c: 93-101).

⁷ È significativo notare come il sociologo francese classifichi il capitale politico sia come una forma di capitale sociale (Bourdieu, Wacquant 1992: 87-88) che simbolico (Bourdieu 2005c: 59).

⁸ In tal senso, si pensi *solo* alla posizione althusseriana, che ha fatto della priorità *ontologica* della lotta di classe sull'esistenza delle classi (Althusser 1973: 37; Morfino 2005: 196-198) il *cuore* del lascito marxiano e la *specificità* del marxismo come *pratica teorica* che secondo Althusser avrebbe aperto alla conoscenza scientifica il «Continente Storia» (Althusser 1977), a cui, a torto, e da diverse angolature e con diverse intensità (Alexander 1995, Andréani 1996, Caillé 1981, Rancière 1983, 1984, 1999; Ferry, Renaut 1988), si è voluto ridurre polemicamente Bourdieu.

popolari dal gioco politico-elettorale senza che a ciò siano corrisposte un'altra *idea* ed un'altra (diffusa) *prassi* politica alternativa.

Nel quarto capitolo, rimaneggiando ampiamente un precedente lavoro (Girometti 2015), abbiamo invece affrontato lo stretto legame tra voto e opinione intesi, in base all'approccio *mainstream*, come mere pratiche *individuali* statisticamente aggregabili secondo la logica tipica del *mercato* (Bourdieu 2005c: 75-84), trattate, dunque, in modo serializzato e astratto rispetto alle diseguali condizioni sociali reali in cui si collocano. Da qui la critica bourdieusiana ai sondaggi d'opinione, in particolare ai presupposti epistemologici: possibilità per tutti di avere un'opinione su tutto, equivalenza delle opinioni, consenso di fondo sulle domande da porre (Bourdieu 1972; [1971/1973] in Boschetti 2003: 154-173), occultando la *non casualità* della formazione di un'opinione politica articolata. Bourdieu li interpreta come strumenti, razionalizzati, per perpetuare il *dominio simbolico* della classe dominante – anche se a questo termine troppo realista e sostanzialista, coerentemente con il suo approccio relazionale, preferirà sostituire quello di *campo del potere* [Bourdieu, Wacquant 1992: 181-182] – condensato nella *produzione dell'ideologia dominante* (Bourdieu, Boltanski 1976)⁹.

Ad ogni modo, l'*ivresse des sondages* (Garrigou 2006) ha promosso la trasformazione del professionismo politico, aprendo la *scena* politica (e mediatica) ad esperti incaricati di restituire e interpretare l'*opinione pubblica*, indebolendo, tra l'altro, le forme di mobilitazione tradizionali (Champagne 2001²). Su questo fronte, il sociologo francese, già dai primi anni Settanta non esitava a definire *doxosofi* questi nuovi esperti, promotori di una *science sans savant* (Bourdieu 2013b: 227-234), almeno nei termini in cui è diffusamente praticata, tuttavia in grado di fornire conoscenze utili ai politici per (ri)orientare le loro scelte e acquisire consenso. Pertanto, abbiamo cercato di rileggere la posizione bourdieusiana *dopo* la crisi della “democrazia dei partiti” e l'affermazione della cosiddetta “democrazia del pubblico” come è stata tratteggiata da Bernard Manin (2010), e nel contempo abbiamo tentato di confrontare la critica di Bourdieu, mossa in nome di un'*effettiva politica democratica* che in quanto tale dovrebbe innanzitutto concentrarsi sull'*universalizzazione delle condizioni di accesso all'universale*, con le posizioni di Jacques Rancière, tese, da un lato, a rivendicare un'*idea di democrazia anarchica*, in cui la *politique* si contrappone alla *police* (Rancière 2007a, 2007b), che non problematizza le diseguali condizioni sociali di base, dall'altro, a ridurre il pensiero di Bourdieu ad una forma di althusserismo sociologico inserendolo tra i pensatori *domincentrici*, incapaci di

⁹ Ci riferiamo ad un celebre saggio scritto dal sociologo francese con l'allievo Luc Boltanski su cui quest'ultimo tornerà a distanza di un trentennio (Boltanski 2008), dopo essersi allontanato dall'antico maestro ed aver distinto polemicamente – non è stato certo il solo – l'esistenza di *due Bourdieu*. Su questo versante, per un approccio critico, relativo non solo alle posizioni di Boltanski, si veda un saggio di Anna Boschetti (2005:121-141). Una diversa tesi sull'esistenza di “due fasi”, seppure non nettamente distinte, nel pensiero di Bourdieu – la prima di carattere più determinista-oggettivista (in particolare nei lavori comuni con Passeron), la seconda più sbilanciata sul versante soggettivista-costruzionista – è invece illustrata e discussa ampiamente da Emanuela Susca (2011). Su una linea interpretativa non troppo dissimile si veda anche uno studio di Paola Ravaoli (2002).

pensare l'emancipazione (non solo) politica (Rancière 1983, 1984, 1999).

Il quinto capitolo, a sua volta, concentrandosi sulla concezione bourdieusiana dello Stato (Bourdieu 2012a; 2013c), prende le mosse dall'idea che l'incessante lotta per il potere simbolico non si limiti *solo* al campo politico. In effetti, lo Stato – e più in generale il diritto che a sua volta si configura come campo (Bourdieu 2017b, 2009) – che Bourdieu (1997b) pone nel campo burocratico e che pertanto si differenzia da quello propriamente politico pur essendo ad esso strettamente collegato, diventa una sorta di *banca del capitale simbolico*. Esso, garantendo in ultima istanza tutte le specie di capitale, deve la sua legittimazione e performatività al *riconoscimento* che gli viene assegnato dai cittadini (misconoscendo un'operazione di *violenza simbolica*), non diversamente da quanto accade nel campo propriamente politico in cui, *prima* del rapporto rappresentato-rappresentante, è privilegiata ed implicata l'efficacia di una *logica interna* che struttura l'azione di chi ne fa parte, cioè di chi è ammesso nei suoi confini. In tal senso, la definizione che Bourdieu dà dello Stato richiama e integra quella weberiana: lo Stato è il detentore del monopolio della violenza materiale *e* simbolica. Se lo Stato, dotato di una forma di meta-capitale e dunque di una forma di potere simbolico che s'impone sulle altre forme di capitale e sugli altri campi, svolge una funzione di *sintesi*, attraverso l'attestazione di *una* visione e di-visione del mondo sociale, e dunque di affermazione del punto di vista legittimo (in lotta con altri punti di vista perdenti), ciò implica che al suo interno non vi è omogeneità e che gli agenti che ne fanno parte sono dotati di forme di capitale specifico *in conflitto* tra loro, tanto che Bourdieu parlerà di “mano destra” e “mano sinistra” dello Stato, dove quest'ultima rinvia *almeno* a politiche pubbliche di carattere redistributivo.

Sotto questo aspetto, forse risulterà meno incomprensibile e in continuità con il passato – l'approccio *radicalmente* riformatore *sui generis* di Bourdieu era evidente già negli anni Sessanta all'interno del *groupe d'Arras* (Darras 1966) quando si poneva in discussione la credenza di ascendenza keynesiana su una *lineare* crescita correlata con la redistribuzione della ricchezza, l'indebolimento della disuguaglianze e una (presunta) omogeneizzazione culturale – la critica e la radicalità più espressamente *politica* dell'ultimo Bourdieu (1999; 2001b, 2002b: 425-475) nei confronti dell'egemonia neoliberista (a cui abbiamo dedicato l'ultimo capitolo di questa seconda parte) che andrà ad affermarsi in ambito europeo contestualmente al ripiegamento e al mutamento social-liberale delle sinistre di matrice socialista. Occorre peraltro registrare il carattere *quasi* utopico (senza alcuna intenzione di sminuirlo), *oggi*, di un'iniziativa politica che si orientava verso la promozione di un *movimento sociale europeo* (Bourdieu 2001b), incentrato, principalmente, sull'azione di movimenti sociali, sindacalismo non burocratizzato e intellettuali critici, per la costituzione di uno Stato sovranazionale che mantenesse, armonizzasse e ampliasse le conquiste del (diseguale) *welfare* europeo.

L'ultima parte del lavoro, articolata in due capitoli, è principalmente di taglio empirico e si

focalizza sul tema dell'astensione elettorale in Italia. In particolare, nel settimo capitolo abbiamo posto in relazione la posizione bourdieusiana in merito alla socialmente diseguale formazione di un'opinione politica – e dunque della stessa diseguale partecipazione elettorale, la cui principale sintesi è rintracciabile nel capitolo *Culture et politique* de *La Distinction*¹⁰ – con i principali modelli di partecipazione politica presenti in letteratura (attore razionale e attore socialmente determinato) evidenziando come l'approccio bourdieusiano¹¹, intento a sottolineare l'affermazione di un *sistema censitario nascosto* nella partecipazione al voto (frutto *anche* di forme di violenza simbolica che inducono una maggiore propensione ad astenersi tra le classi popolari), solo in parte ricalchi e nel complesso *ecceda* tali modelli. Abbiamo poi ricostruito l'andamento dell'astensione elettorale in Italia, in particolar modo alle elezioni politiche, contestualizzando *il caso italiano* nell'ambito (non solo) europeo sulla base dei dati ufficiali per poi concentrarci su un'analisi di secondo livello dei dati di inchieste campionarie di diversa attendibilità (facendo soprattutto riferimento agli studi dell'Osservatorio sull'astensionismo elettorale dell'Istituto Cattaneo fino al 2006 e successivamente alle inchieste post-elettorali di Itanes) osservando come l'incremento e il mutamento della composizione dell'astensione elettorale continui a pesare in modo più consistente tra chi dispone di *forme di capitale* meno rilevanti. Infine, abbiamo discusso le principali interpretazioni dell'astensione in Italia – non voto per apatia, non voto per protesta (di cui uno studio di Dario Tuorto [2006], per quanto ormai datato, rimane la sintesi più esaustiva) – sottolineandone il carattere troppo riduttivo ed evidenziando come l'approccio bourdieusiano non risulti pressoché *mai* discusso nella letteratura italiana pur sembrandoci *utile*, se non altro per *ampliare* la comprensione del fenomeno astensionistico rispetto al quale vi sono sicuramente anche tra i ricercatori italiani interpretazioni più affini, per quanto sottaciute, con le posizioni d'ispirazione bourdieusiana (Fruncillo 2004).

Nell'ultimo e ottavo capitolo, abbiamo invece provato a misurarci con l'astensione su un ambito territoriale più circoscritto come la Provincia di Pesaro e Urbino, oggetto di precedenti ricerche di carattere sociologico-politico ed elettorale, ormai ventennali (Girometti 1997-98, 2003), in cui abbiamo tentato d'indagare il lato motivazionale che porta a non esprimere un voto valido in rapporto con i percorsi e le traiettorie singolari degli intervistati in una realtà territoriale, parte integrante della ex “zona rossa”, dove avanza una forma *selettiva* di astensione (assai più accentuata sul lato delle elezioni regionali, amministrative ed europee rispetto alle elezioni politiche come abbiamo premesso

¹⁰ In tale capitolo Bourdieu, prendendo in prestito il concetto marxiano di *modo di produzione* (Gaxie 2013: 293), tratteggia diversi modi di produrre un'opinione che spaziano da una modalità di produzione *autonoma*, nei termini bourdieusiani di *parti politique systématique*, ad una scelta di secondo grado, nei termini in cui si tende a conformarsi alla “linea” di un partito (inteso in termini di organizzazione), fino ad una incentrata sull'attivazione dell'*ethos di classe* (Bourdieu 2001²: 427-437).

¹¹ Si tratta di un approccio sviluppato principalmente da uno scienziato politico come Daniel Gaxie ai cui lavori abbiamo fatto riferimento più volte (in particolare Gaxie 1978, 1993, 2005, 2007, 2013, Gaxie, Pelletier 2018).

in un primo paragrafo di natura quantitativa). Nello specifico, abbiamo effettuato 21 interviste in profondità – utilizzando quindi uno strumento sempre più valorizzato da Bourdieu (e non solo) nella sua attività di sociologo critico, soprattutto per far luce su aspetti sociali che rimangono *invisibili* – con persone residenti nell’ambito provinciale e, per quanto possibile, portatrici di percorsi assai diversi tra loro¹², sulla base di una traccia o, meglio, di una serie di punti da toccare molto liberamente, che avevano come premessa essenziale la ricostruzione del profilo sociografico (genere, età, percorso formativo e lavorativo) degli intervistati. L’intervista si è concentrata soprattutto sul comportamento elettorale e la concezione del voto; sulla cultura politica (indagando il rapporto con la politica, che non si esaurisce nei partiti, soffermandoci, inoltre, sul rapporto tra ordine costituzionale e Unione Europea); sul capitale sociale (*in primis* nei termini bourdieusiani); sui canali d’informazione utilizzati non solo in merito a temi politici.

¹² Come vedremo in seguito in gran parte si tratta di persone provenienti, come era lecito attendersi in un ambito già egemonizzato dalle sinistre e dal centro-sinistra, da una precedente matrice di (centro-)sinistra, seppure diversamente declinata.

Prima Parte

Dal concetto di capitale all'antropologia economica bour- dieusiana

1. Il concetto di capitale nella sociologia di Pierre Bourdieu: caratteristiche e genealogia

Introdursi nella sociologia bourdieusiana¹³ e confrontarsi con *gli strumenti del sociologo* (Alonso, Criado, Pestaña 2004) non sembrano, né effettivamente sono, esercizi *semplici*. Provare a farlo partendo da uno dei concetti chiave (Grenfell 2014²) come quello di *capitale*, risalendo dalla *sociologia economica*¹⁴, e dal suo *nucleo* antropologico, alla sociologia politica bourdieusiana, è forse qualcosa d'inedito, almeno in Italia, e che ci auspichiamo risulti *utile* per approfondire la conoscenza di un autore tra i più rilevanti del Novecento, nonché per mettere alla prova alcune sue tesi e soprattutto alcuni suoi strumenti concettuali ed operativi d'indagine.

1.1 Un capitale a più dimensioni

Il concetto di capitale, nella sua multidimensionalità e versatilità, rappresenta uno dei principali dispositivi teorici, insieme a quelli più frequentati e discussi di *habitus* e campo, in cui si articola la sociologia di Pierre Bourdieu. Il sociologo francese ne ha distinto almeno tre *forme* principali – economico, culturale e sociale – che ruotano attorno ad una sorta di *meta-capitale* denominato capitale simbolico. Vi sono, inoltre, diverse forme di sotto-capitale – si pensi solo al *capitale politico* che proveremo ad affrontare nella seconda sezione di questo lavoro in un *corpo-a-corpo* con la sociologia politica bourdieusiana – non meno rilevanti ed ognuna connessa a una *posta in gioco*, in prima istanza, in un determinato campo. In questo capitolo proveremo ad indagare le caratteristiche di tale concetto e tenteremo di ricostruirne la genealogia – evidenziandone gli influssi teoretici e le sedimentazioni storiche – partendo dallo scritto più esaustivo in merito. Infatti, la recente traduzione dell'importante saggio, scritto nel 1983 e successivamente rimaneggiato nel 1986, *The Forms of Capital*¹⁵ – un titolo che rinchiude in sé un *pluriverso* sociologico: l'oggetto sembra rinviare direttamente a Marx, mentre la nozione di *forme* richiama Durkheim¹⁶, quando in realtà il contenuto assume un'inclinazione

¹³ Dell'ormai sterminata letteratura su Bourdieu di carattere introduttivo e/o generale si vedano almeno Accardo 2006²; Robbins 1991; Jenkins 1992; Pinto 2002²; Lahire 1999; Shusterman 1999; Lane 2000; Champagne, Christian 2004; Rehbein 2006; Paolucci 2011; Medvetz, Sallaz 2018.

¹⁴ Richard Swedberg (2011) ha peraltro sottolineato, con buone ragioni, come si possa e si debba parlare di *sociologie economiche* di Bourdieu in quanto i lavori propriamente economici (tra cui non compare *La Distinction*), classificati come tali dallo stesso sociologo francese, sono almeno tre: le ricerche algerine sull'economia dell'onore e la "buona fede"; lo studio sul credito presso una banca di Lille nel 1963, condotto insieme a Boltanski e Chamboredon e mai pubblicato (Bourdieu, Boltanski, Chamboredon 1963b); il lavoro sulla casa di proprietà condensato ne *Les structures sociales de l'économie*. Tuttavia, solo in quest'ultimo sono presenti in forma esplicita i principali concetti della sociologia bourdieusiana (*habitus*, campo e le diverse forme di capitale).

¹⁵ Ci riferiamo al testo di Pierre Bourdieu *The Forms of Capital* in J. Richardson (a cura di), *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education*, Greenwood, New York 1986, pp. 241-258. Una prima versione, più breve, era stata pubblicata in tedesco: *Ökonomisches Kapital, Kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in «Soziale Welt», n. 2, 1983, pp. 183-198. In questa sede faremo riferimento alla traduzione italiana (di Barbara Grüning) impreziosita dalla cura editoriale e da un'ampia introduzione di Marco Santoro: P. Bourdieu, *Forme di capitale*, a cura di M. Santoro, Armando Editore, Roma 2015.

¹⁶ Come è stato puntualmente notato da Marco Santoro nell'introduzione al testo, il riferimento è al durkeimiano *Le forme elementari della vita religiosa* (2005) opera fondativa dell'analisi sociologica del simbolico e della cultura.

weberiana¹⁷ –, se da un lato, come abbiamo anticipato, conferma una ricezione assai travagliata e frammentaria nel nostro paese dell’opera del sociologo francese, allo stesso tempo è indice di un *nuovo* interesse per le posizioni bourdieusiane.

Pertanto, se il saggio sulle *forme di capitale* permette di tornare a riflettere *anche* in Italia sulla specifica definizione che ne ha dato Bourdieu, di rilevarne differenze e similitudini rispetto ad altri approcci critici – si pensi a Marx e ai marxismi – e d’individuare le posizioni verso cui si contrappone in prima istanza (le teorie economiche neoclassiche improntate sulla *rational action theory* che daranno impulso alla cosiddetta “rivoluzione neoliberista”), una ricerca sulle sue caratteristiche di fondo non può che partire da questo intervento. Allo stesso tempo, invece, un’indagine genealogica non può che tornare a scandagliare i primi testi del sociologo francese, a partire dagli studi etnografici in Algeria della fine degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta, nonché dai lavori empirici sulla realtà francese come, ad esempio, lo studio sul Béarn (Bourdieu 2002c), ambito in cui Bourdieu *letteralmente* si formò. Tali scritti, infatti, rappresentano – insieme ai testi più noti in materia di sociologia dell’educazione redatti insieme a Jean-Claude Passeron – la base empirica più significativa per la successiva sistematizzazione teorica del pensiero del sociologo francese condensata nella volontà di costruire un’*economia generale delle pratiche*, così come la presenterà nell’*Esquisse d’une théorie de la pratique* (Bourdieu 2003a), testo pubblicato nei primi anni Settanta, in cui sono ripresi, e in parte riproposti, gli studi sulla Cabilia e che troverà un’ulteriore rielaborazione nel corposo *Le sens pratique* (2005a) pubblicato nel 1980.

Il richiamo ad un lessico di matrice economica, almeno in forma analogica, e la trasposizione in contesti non economici (si pensi solo a *campi* come la scuola, l’arte e la religione) di concetti e nozioni di ascendenza economica sviluppate dalle diverse scuole economiche (incluso il richiamo alle nozioni di plus-valore e lavoro produttivo e improduttivo marxiane, che invece partivano da un’esplicita *critica dell’economia politica*) è dunque evidente e, se rappresenta un indubbio riconoscimento del carattere *scientifico*, per quanto non esaustivo, delle scienze economiche, si presta, com’è stato più volte notato¹⁸, a più di un fraintendimento. Le accuse più frequenti, mosse sia da *destra* che da *sinistra*, tendono, infatti, a mettere in risalto il determinismo economicistico dell’approccio bourdieusiano – una sorta di neo-marxismo *sui generis* per la critica di ascendenza neo-funzionalistica (Alexander 1995: 128-217) –, o lo declinano come una variante utilitaristica, assai

¹⁷Anche in questo caso concordiamo con l’osservazione di Santoro che rinvia, sotto questo profilo, all’attenta lettura introduttiva del percorso bourdieusiano fornita da Tony Bennett ed Elisabeth Silva in *Introduction: Cultural Capital – Histories, limits, prospects* (2011: 427-443). Allo stesso tempo sull’inclinazione weberiana riguardante non solo la nozione bourdieusiana di capitale si vedano anche (Desan, 2013: 318-342; Fabiani, 2016: 99-130).

¹⁸ Per una ricognizione sintetica ed efficace, a cui faremo riferimento più volte, si veda un interessante saggio di Lebaron (2004:117-132).

prossima, malgrado le intenzioni critiche, ai teorici neoclassici del *capitale umano*¹⁹ (registrando al contempo un terreno comune tra liberalismo borghese e marxismo), negando, dunque, l'esistenza di una sfera del disinteresse *distinta* da una dell'interesse²⁰.

Più meritevole di attenzione e centrata è forse la posizione di Jean-Claude Passeron (1982: 551-584; 1991)²¹, che con Bourdieu condivide più di dieci anni di ricerche, che vede nelle posizioni dell'amico un'operazione epistemologicamente corretta ma al contempo potenzialmente di ridotto impatto euristico a causa di un uso troppo meccanico e "duttile" di metafore economiche adattate a campi assai diversi tra loro. In particolar modo, rimarrebbe non adeguatamente tematizzato ciò che l'adozione di una determinata concettualizzazione teorica *non vede*, con un chiaro riferimento alla lezione althusseriana inerente alla lettura del *Capitale* marxiano (Althusser 2006: 17-63), oltre che ad una rivisitazione dell'approccio weberiano (presente in forma anti-hegeliana *anche* in Althusser), nei termini in cui si pone in risalto il carattere provvisorio e storico delle *verità* prodotte dalle scienze sociali, sviluppato successivamente da Passeron (1991) in un lavoro *con e contro* Bourdieu, come è stato attentamente osservato da José Luis Moreno Pasteña nel porre in relazione i percorsi *prima* comuni e *poi* divergenti dei due sociologi (Pasteña 2012: 353-372).

Rispetto a queste posizioni, o anche a chi più recentemente ha sottolineato l'«ambiguità» e il carattere «piuttosto vago» della «nozione di economia generale delle pratiche» (Fabiani 2016: 123), come è stato acutamente osservato da Frédéric Lebaron (2004: 119-122), non sono forse stati colti con la dovuta attenzione i due *movimenti* che contemporaneamente informano l'approccio bourdieusiano originario – dunque nel periodo che va dal 1958 al 1966 – e che si ritrovano, arricchiti e rimodulati, in tutta la sua opera: da un lato, il tentativo di andare *incontro* alle scienze economiche (non disdegnando, soprattutto nella prima fase, l'econometria d'impianto neoclassico e il dialogo costante con le opere di autori come Léon Walras e Vilfredo Pareto [Lebaron 2015: 207]), dall'altro, la critica puntuale all'approccio unidimensionale proposto dal modello economico inteso in senso stretto in quanto strumento universale per le scienze sociali, alla sua incapacità d'integrare economico e sociale e dunque di cogliere l'intersezione simbolica che, *inesorabilmente*, li intreccia. Da questo punto di vista, l'assunzione del concetto di capitale (così come di altre nozioni di estrazione economica come investimento, profitto, interesse, ecc.) rappresenterebbe una «categoria economica non economicistica», assumendo una valenza euristica più ampia del suo senso comunemente ristretto e pertanto risulterebbe non meramente sovrapponibile a una forma di proprietà materiale o finanziaria (Lebaron

¹⁹ In questo caso il riferimento più prossimo è ai lavori di G. S. Becker (2008).

²⁰ In particolare si consideri la critica di matrice anti-utilitaristica promossa da un autore come Alain Caillé (1981: 257-274; 1988; 2005²).

2004: 131). Vi è dunque il tentativo di relativizzare l'impatto della dimensione economica (intesa in senso stretto) sulla vita sociale – con il rischio, secondo una critica d'impianto marxista non scolastica, di *non vedere* quanto essa riguardi la produzione e circolazione di *valori d'uso* non necessariamente materiali (Andréani 1996: 52) – e di liberarne l'impianto concettuale per un'analisi di carattere schiettamente sociologica che tenti «di unificare le scienze sociali senza ridurre tutti i comportamenti sociali ad interessi economici» (Lebaron 2014a: 38).

Ad ogni modo, secondo Bourdieu, come affermerà nel saggio dedicato alle forme di capitale, «il mondo sociale è storia accumulata», irriducibile a una sequenza lineare di situazioni di equilibrio, «meccaniche e di breve vita», nelle quali gli agenti sociali sarebbero semplici «particelle intercambiabili». Tale riduzione può essere evitata, in particolar modo, se si assume come *centrale* il concetto di *capitale* inteso come «lavoro accumulato (nella sua forma materiale o nella sua forma “incorporata”) che, se appropriato in forma esclusiva o privata da singoli o gruppi, rende possibile anche appropriarsi di energia sociale in forma di lavoro oggettivato o umano» (Bourdieu 2015a: 81). La categoria di capitale, affrontata in questo testo in maniera *esclusiva*, definisce nella sociologia di Bourdieu un dispositivo teorico correlato con almeno altri due concetti imprescindibili:

- a) la nozione di *campo* (Bourdieu 1996) – ovvero una particolare area dello spazio sociale con propri confini, poste in gioco e logiche specifiche – in cui s'identifica un principio epistemologico chiave come quello di relazionalità (e conseguentemente di agonismo) sino a giungere ad affermare che per Bourdieu la *realtà è relazionale* (con un evidente legame *distintivo* rispetto all'affermazione hegeliana per cui *il reale è razionale*). In tal senso, ogni campo si presenta come *un'arena sociale* contraddistinta da un determinato capitale-risorsa detenuto dagli attori che ne fanno parte. Detto altrimenti: se il campo è una specie di *gioco*, il capitale è rappresentato dalle *carte da gioco* di cui i giocatori dispongono (Bourdieu, Wacquant 1992: 82). Ogni campo è quindi identificabile da una specifica logica definita dai tipi di capitale riconosciuti come attivi ed efficaci al suo interno. Ciò significa che gli agenti sociali possono *competere* per mutare le stesse regole che lo strutturano, così come possono operare sulle modalità di valorizzazione delle forme di capitale ammesse, cioè sulle modalità di accumulazione, trasferibilità e convertibilità come vedremo più dettagliatamente nei successivi paragrafi;
- b) il concetto di *habitus* – nozione di ascendenza aristotelica divenuta particolarmente rilevante nella filosofia fenomenologica husserliana²² – quale *struttura strutturante e struttura*

²² Per quanto in Bourdieu si giunga probabilmente ad una formulazione più sistematica di tale concetto (Aiello 2016), vi sono evidenti influenze fenomenologiche su Bourdieu, soprattutto tramite la rielaborazione che ne ha offerto Maurice Merleau-Ponty fino a considerare lo stesso concetto merleau-pontyano di struttura e il rinvio, tramite esso, alla teoria delle

strutturata delle pratiche in cui s'intrecciano, seppure non meccanicamente, le posizioni occupate dagli agenti sociali e le disposizioni a prendere posizioni da essi incorporate (l'*habitus* sta *al di sotto della coscienza* e come tale è, innanzitutto, uno *stato del corpo*) e utilizzate, più o meno consapevolmente, nei vari campi in cui si articola lo spazio sociale. Tale concetto, comparso per la prima volta nella postfazione alla traduzione in francese di un testo di Erwin Panofsky, che in Bourdieu intrattiene più di un legame con la riflessione di Blaise Pascal (Piazzesi 2003), altro non è che «il sistema di schemi interiorizzati che permettono di generare tutti i pensieri, le percezioni e le azioni caratteristiche di una cultura e di quella soltanto» (Bourdieu 1967: 152). Ovviamente – come ha sottolineato Gabriella Paolucci in una densa introduzione al pensiero bourdieusiano – l'*habitus* di Bourdieu designa «un sistema di abitudini *sociali* e non naturali» (diversamente dalla grammatica generativa chomskyana che potrebbe indurre più di una similitudine), lontano, ad un tempo, dall'avallare una riproduzione meccanicistica dell'azione sociale e da una libertà soggettiva priva di condizioni, dunque *contro* ogni oggettivismo che non riconosce la capacità del soggetto di plasmare attivamente il mondo sociale e *contro* ogni soggettivismo che non riconosce che gli strumenti utili per intervenire nel mondo sociale sono già stati plasmati da esso (Paolucci 2011: 40-48).

Queste categorie risultano tutte coesenziali nella *rivoluzione simbolica* bourdieusiana – per richiamare il titolo di un efficace testo di Anna Boschetti (2003) – di *costruzione* di una *teoria della conoscenza sociologica* – non di una teoria della società – in cui gioca una funzione rilevante l'assimilazione e la rielaborazione dell'epistemologia storica francese, in particolar modo com'è stata declinata da Gaston Bachelard e George Canguilhem, la cui valorizzazione è già ampiamente rintracciabile in un'opera collettiva come *Le métier de sociologue* (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1976), e che rimarrà (insieme all'influsso giocato da Thomas Kuhn [Ienna 2013]), almeno per Bourdieu (2003b) diversamente da Passeron²³, di vitale importanza lungo tutto il suo percorso di

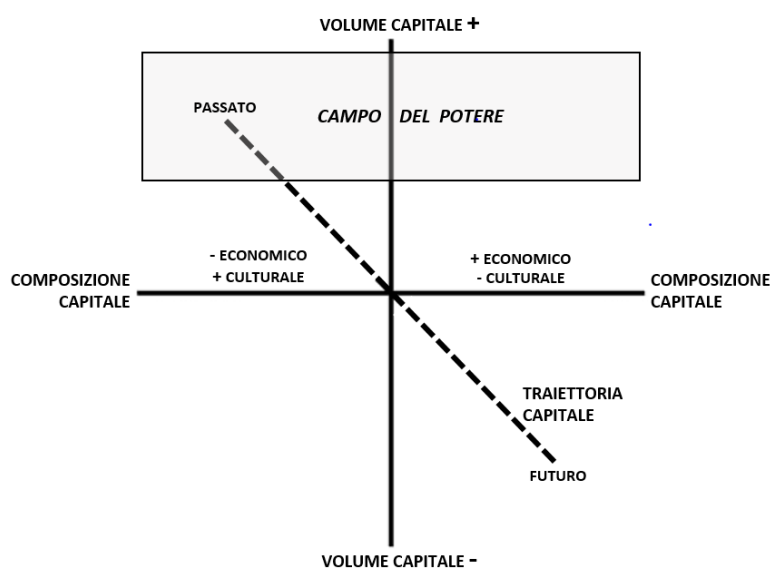
forme di Goldstein come è stato sottolineato recentemente dalla sottile lettura di Bourdieu offerta da Bruno Karsenti (2018: 23). Quest'ultimo, infatti, vede all'opera un persistente sguardo fenomenologico anche quando il sociologo francese si occupa di strutture oggettive ipotizzando, dunque, un'influenza del concetto di struttura merleau-pontyano (Merleau-Ponty 2010) e della teoria delle forme (Goldstein 1993). Sul rapporto Bourdieu/fenomenologia è di particolare interesse il recente lavoro di Laurent Perreau (2019) intento, tra l'altro, a decostruire le letture puramente oggettiviste e deterministe dell'opera bourdieusiana, mostrando, in particolar modo, come da essa emerga una concezione rinnovata del *soggetto* o di ciò che si potrebbe definire «qualcosa come un soggetto» (Bourdieu 2005a: 39).

²³ Passeron, dopo il distacco da Bourdieu, tenderà ad insistere sulla specificità delle scienze sociali *non solo* in quanto più problematiche delle scienze naturali (come si sottolineava ne *Le métier de sociologue*, manifesto epistemologico del Centre de sociologie européenne in cui si è tentato di combinare le diverse tradizioni sociologiche, a partire da Marx, Weber e Durkheim, ognuna intenta a correggere vicendevolmente gli errori e i limiti di cui erano portatrici, in un movimento ad un tempo *contro* l'empirismo metodologicamente cieco e il teoreticismo senza il supporto di una pratica empirica) fino a mettere in luce l'impossibilità di ridurre ad unità la pluralità teorica che innerva il campo delle scienze sociali, in quanto non esisterebbe un paradigma transtorico e trans-contestuale capace di dire *cosa* e *come* deve essere cercato e di enunciare i punti di vista a partire dai quali essi devono essere comparati (Passeron 1994: 98-100).

riflessione teorica.

L'obiettivo della proposta sociologica di Bourdieu è dunque una *teoria della conoscenza sociologica* che fa uso di concetti né troppo astratti, né meramente congiunturali, bensì sufficientemente flessibili e rigorosi. In ogni caso messi alla prova nel campo dell'indagine empirica e riorientati in base alla capacità di leggerne efficacemente o meno le dinamiche di fondo. In questo ambito il concetto di capitale svolge un ruolo preminente nell'elaborazione del sociologo francese e *attraversa* la sua intera opera a partire, seppure in forme meno esplicite, dagli studi sulla società algerina, dunque a partire da un contesto precapitalistico che già, in quanto tale, *segna* un differente approccio rispetto alla teoria economica dominante inclusa quella che Marco Santoro nella sua densa introduzione definisce, in modo opinabile e necessario di approfondimenti critici, la «variante marxista» (Santoro 2015: 73). A tal proposito, una prima, pregnante differenziazione rispetto all'approccio marxiano/marxista è dato dal carattere *multidimensionale* del *capitale di Bourdieu*. Per il sociologo francese non c'è un unico tipo di capitale identificabile con quello economico, anche se quest'ultimo ne rappresenta una forma certamente basilare (e sempre più rilevante con l'espansione dell'influenza del campo economico sugli altri campi a partire dagli anni Ottanta). In ogni caso, il concetto di capitale bourdieusiano, di natura espressamente relazionale e dunque anti-sostanzialista, oltre a delineare una diversità nei tipi d'interesse e azione che nutrono la complessità delle interazioni umane, è uno strumento analitico funzionale alla rappresentazione dello spazio sociale così come proposto dal sociologo francese. Esso, infatti, si articola lungo due assi principali dove è possibile misurare il *volume* e la *composizione* del capitale (Fig. 1), nello specifico del capitale economico e culturale, che possiede ogni attore sociale.

Fig. 1 Spazio sociale e campo del potere secondo l'approccio bourdieusiano²⁴



Tale raffigurazione, peraltro, risulta in *movimento*, dato che occorre valutare anche la *traiettoria* di ogni agente sociale, cioè il mutamento in termini di dotazione e tipo di capitale che segna la biografia di ognuno. In tal senso, com'è stato acutamente osservato, il capitale bourdieusiano «può essere inteso come l'«energia» che guida lo sviluppo di un campo attraverso il tempo» (Moore 2014: 102). Al contempo, nella parte alta dello spazio sociale (dove si concentra il volume più elevato di capitale economico e culturale) si forma una specifica regione che Bourdieu chiama *campo del potere* (l'equivalente, seppure con un sensibile scarto teorico, della classe dominante marxiana o dell'*élite* degli studiosi paretiani), ambito in cui i principali detentori delle diverse forme di capitale si confrontano e competono *non solo* per conservare e acquisire capitale, bensì, soprattutto, per stabilire il *valore* – con annessi «tassi di cambio» – delle varie specie di capitale (Santoro 2015: 45-46). Pertanto, se con capitale, secondo un'accezione che si ricollega alla teoria weberiana della stratificazione, s'intende tutto ciò che si possiede/dispose e conferisce potere agli agenti sociali²⁵, in un quadro distributivo strutturalmente inegualitario (accumulazione, eredità, proprietà acquisite sono *la realtà* di un presunto mercato perfettamente concorrenziale)²⁶, l'affermazione della società borghese, con il suo marcato processo di differenziazione sociale (da cui originano i diversi campi e sottocampi in cui si articola), ha tracciato una linea di demarcazione tra la sfera economica, in cui sarebbe l'interesse a dominare e in cui le scienze economiche sono diventate «pura scienza delle relazioni di mercato» (Bourdieu 2015a: 84) che assumono come scontati i fondamenti che intendono analizzare (proprietà

²⁴ La figura è opera della cara amica Martina Di Pierdomenico che ringrazio calorosamente.

²⁵ Ricordiamo che in un passaggio de *La Distinction* si afferma chiaramente che il capitale è «l'insieme delle risorse e dei poteri effettivamente utilizzabili» (Bourdieu 2001²: 119).

²⁶ Louis Pinto (2014) ha peraltro recentemente sottolineato come il capitale in Bourdieu non è un *semplice e generico* potere quanto *l'effetto* di un rapporto di forze, dunque di un rapporto sociale *asimmetrico*.

privata, profitto, lavoro salariale), e una sfera che si presume *pura*, prioritariamente culturale e artistica, in cui regnerebbero attività connotate dal disinteresse. Tuttavia

la teoria economica si è di fatto lasciata imporre il concetto di capitale da un'economia delle pratiche che è un'*invenzione* [corsivo mio] storica del capitalismo. Questo concetto di capitale, proprio delle scienze economiche, riduce la totalità dei rapporti di scambio al solo scambio di merci, orientato alla massimizzazione oggettiva e soggettiva del profitto e guidato da un proprio interesse economico (Ivi: 85).

Un simile approccio, con il suo riduzionismo ulteriormente intensificato da chi ha *semplicemente* voluto estendere la logica economicistica ad altre sfere della vita sociale²⁷, da un lato, non consente di costituire quella che Bourdieu chiama una *scienza generale dell'economia delle pratiche* capace di trattare lo scambio economico solo come *una* delle forme possibili dello scambio sociale (obiettivo comune e, secondo Bourdieu, *mancato* dallo stesso materialismo storico), dall'altro, la distinzione tra un'area *interessata* e una *disinteressata* non coglie la complessità della produzione e delle relazioni di scambio borghesi, la loro costitutiva complementarità, dato che «le cose che sembrano senza prezzo [in realtà] hanno un loro prezzo» (Ivi: 85). Rimane in ombra, pertanto, quanto specifiche forme d'interesse – termine che di per sé non ha una valenza *negativa* e corrispondente a ciò che sarà poi ridenominato *illusio* (Bourdieu 2009²: 133-150) – incentrate su determinate poste in gioco, muovano gli agenti sociali nei diversi campi che a loro volta sono *sempre* connotati da rapporti di potere.

Per Bourdieu la nozione d'interesse, di agente interessato, che è storicamente determinata e in funzione del campo specifico, nella sua tensione verso un "profitto" anche nello stesso campo strettamente economico, come argomenterà dettagliatamente nei corsi dedicati all'antropologia economica in cui di-mostra l'infondatezza di un'*universale coscienza calcolatrice* (Bourdieu 2017a: in part. 94-96), non ricalca affatto una mitica scelta razionale e trasparente, bensì risulta tacito e sociale, non esplicito e individuale. Se esso rinvia, in effetti, a disposizioni sociali prodotte, seppure non meccanicamente, dagli *habitus*, e a motivazioni conformi all'«interesse oggettivo del campo» (Bourdieu 2015a: 112) in cui il calcolo cinicamente individuale risulta fuorviante per capire le stesse dinamiche economiche, nondimeno, ciò che succede nei campi artistici e culturali (ma anche religiosi), in cui è proprio *la distinzione* come rinuncia ad ogni interesse e tipo di calcolo a essere premiata dalla logica del campo, evidenzia un particolare tipo d'investimento e d'interesse – *l'interesse al disinteresse* –

²⁷ Bourdieu nel suo saggio si riferisce esplicitamente al teorico neoclassico Gary S. Becker (2008) che, se ha avuto il merito di esplicitare l'esistenza di *altre forme di capitale*, si è tuttavia limitato a considerare *solo* sotto il profilo di profitti e costi monetari, dimenticando gli investimenti non monetari (ad esempio affettivi), nonché «i profitti materiali e simbolici cui provvede l'educazione in modo indiretto e deferito, come il valore aggiunto delle disposizioni prodotte e rafforzate dalla scolarizzazione (atteggiamenti corporali o verbali, gusti, ecc.) o delle relazioni che si stabiliscono con i compagni che pure possono essere fruttuosi nel mercato matrimoniale» (Bourdieu 2015a: 86). Per una sintetica rilettura del rapporto sempre più critico nei confronti dell'approccio beckeriano si veda un articolo di Bernard Convert, Hélène Ducourant e Fabien Eloire (2014: 10-12).

all'opera. Sotto questo aspetto, com'è stato opportunamente sottolineato, l'intento prioritario bourdieusiano consiste nell'utilizzare un linguaggio economico come «vettore di una critica dell'idealismo» (Lebaron 2004: 126) e come mezzo per tentare di oggettivare ambiti sociali restii ad ogni tipo di oggettivazione scientifica. In altri termini, per Bourdieu una scienza generale dell'economia delle pratiche *deve* essere in grado di comprendere anche quelle forme di pratiche che hanno un oggettivo carattere economico²⁸ ma che non possono essere riconosciute come tali e, anzi, *devono* essere dissimulate e sottoposte a forme di eufemizzazione per risultare efficaci (Bourdieu 2015a: 85), tanto che *un'economia dei beni simbolici* (Bourdieu 1971b) diventa *paradigmatica* nell'approccio bourdieusiano (Garcia-Parpet 2014: 123).

Allo stesso tempo, un tale approccio *deve* anche essere in grado di comprendere e delineare i meccanismi per cui differenti tipi di capitale si convertono e dunque si trasformano vicendevolmente. Vi sono, in effetti, come già accennato, almeno *tre forme principali di capitale* caratterizzate da diversi *modi di produzione*: il capitale economico che «è immediatamente convertibile in denaro e si istituzionalizza nella forma del diritto di proprietà» (su cui Bourdieu, peraltro, tende in generale a non soffermarsi particolarmente assumendolo come una sorta di *datità*²⁹); il capitale culturale, che in base a determinate condizioni può convertirsi in capitale economico e si istituzionalizza principalmente in «titoli scolastici»; il capitale sociale che è un insieme di obblighi e relazioni ed anch'esso può convertirsi in capitale economico, mentre il tipo di istituzionalizzazione che lo connota è rappresentato dai titoli nobiliari, che a loro volta sono una forma esemplare di *capitale simbolico* (Ivi: 86). Infatti, non a caso, già nell'*Esquisse* il sociologo francese, descrivendo la funzione svolta dal capitale simbolico come forma misconosciuta di capitale economico nella società cabila, utilizzerà il sintagma «*capitale sociale*» per indicare la rete di relazioni che occorre conservare, integrare e mobilitare, nell'intreccio tra «eredità d'impegni e debiti d'onore», per affrontare le situazioni straordinarie che rompono la *routine* quotidiana (Bourdieu 2003a: 306).

²⁸ Su cosa intendere con «oggettivo carattere economico» delle pratiche è certamente utile – come ha suggerito Marco Santoro nell'introduzione a *Forme di capitale* – un confronto con l'approccio di Karl Polanyi teso a distinguere un'economia intesa in senso formale e un'economia intesa in senso sostanziale (Polanyi 1988). In tal senso si capirà meglio come per Bourdieu il carattere interessato affetti tutti quei campi in cui gli attori sono presi dal senso del gioco sotto forma di *libido*, cioè dall'*illusio* dell'importanza delle poste in gioco. Erik Neveu (2018: 347-374) ha invece recentemente affermato che anche per quanto concerne il capitale economico si è manifestata la tendenza bourdieusiana ad un approccio teoretico minimale, intenta a schivare il gioco delle definizioni intellettualistiche *senza scendere nel campo della ricerca empirica*. In tal senso, non si tratterebbe di un concetto auto-evidente dal momento che «il suo potere dipende da un complesso network di istituzioni, regolazioni strumenti cognitivi» (Ivi: 359).

²⁹ Si vedano ad esempio alcune affermazioni di questo tipo in alcuni testi pubblicati tra gli anni ottanta e i primi anni Novanta (Bourdieu e Wacquant 1992: 87; Bourdieu 1980a: 55).

1.2 Il capitale culturale: tra riproduzione e mutamento sociale

Com'è ampiamente noto, si deve ai lavori di sociologia dell'educazione di Bourdieu insieme al collega Jean-Claude Passeron (Bourdieu, Passeron 1964; 1971a, 1971b) la teorizzazione e il tentativo di dimostrare empiricamente la *(ri)produzione* delle disuguaglianze culturali (approccio certamente non esente da critiche anche radicali³⁰), in special modo osservabili in termini di differenziati rendimenti scolastici, irriducibili ad un tipo di causalità meramente economica. In altri termini, secondo Bourdieu e Passeron, la classe dominante dal XX secolo ha riprodotto la sua posizione di potere *non solo* tramite l'ausilio di meccanismi materiali riconducibili a forme di eredità di tipo economico-monetario *ma anche* culturalmente, in particolar modo attraverso un accesso privilegiato al successo in campo educativo. Infatti, ciò che risulta effettivamente discriminante nelle *performances* scolastiche è la trasmissione diseguale del capitale culturale³¹ che ha la sua sede prioritaria (e generalmente occultata) nel contesto familiare e che si ripercuote, *necessariamente*, nella diseguale accumulazione e valorizzazione del capitale scolastico.

L'ambito scolastico, a sua volta, non farebbe altro che sanzionare questa disuguaglianza strutturale. Per tale motivo, secondo Bourdieu, una lettura dei rendimenti scolastici in termini di investimenti esprimibili esclusivamente in termini monetari, tipica di letture economicistiche, in particolar modo d'impostazione neoclassica sotto forma di *capitale umano* (Becker 2008), risulta inadeguata e incapace di rendere conto dei risultati conseguiti (e conseguibili) celando le concrete ed effettive condizioni di partenza. Allo stesso tempo, risulta decisamente *fuori fuoco* l'opzione che attribuisce il successo o l'insuccesso scolastico alla presenza (o assenza) di determinate "attitudini naturali". Essa non è altro che un tentativo, di diversa natura, di occultare le dinamiche sociali profonde e, in particolare, di svalorizzare il peso assunto dalla socializzazione primaria.

La versatilità del concetto bourdieusiano di capitale culturale consentirà al sociologo francese, inoltre, di estenderlo alle più svariate pratiche culturali – dalla partecipazione alle arti ai modelli di consumo (in tal senso si pensi a lavori di ampio respiro come a *Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie*, *L'Amour de l'art* e *La Distinction*) – sempre con l'intento di mostrare la differenziazione di classe (in cui si articolano in modo complesso le dimensioni economiche e culturali), a favore dei ceti più istruiti, che si verifica nell'*incontro* tra cultura e agenti sociali. Non meno importante è stato l'uso di tale concetto sul lato della produzione culturale, dato che i produttori

³⁰ Tra le tante annotazioni critiche, si consideri l'intervento di J. H. Goldthorpe (che pone in risalto quanto la forza della mobilità sociale ascendente legata all'istruzione, osservabile da un numero consistente di persone provenienti dalle classi popolari capaci di ottenere livelli elevati di qualificazione, renderebbe inservibile la nozione bourdieusiana di capitale culturale) e il dibattito a cui ha dato seguito in un importante numero della rivista *Sociologica* (Goldthorpe 2007: 1-23).

³¹ Ricordiamo che grazie alla *scoperta* del capitale culturale si deve, come abbiamo già detto sopra, la rielaborazione bourdieusiana del concetto di capitale in quanto «categoria economica "non economicistica"» (Lebaron 2004: 131).

culturali sono individui *situati* nello spazio sociale e dotati di determinate forme di «risorse culturali, più o meno istituzionalizzate, più o meno incorporate, dallo stile di abbigliamento alla dizione sino alla stessa scrittura [...] che incidono direttamente e spesso inconsciamente sulle loro creazioni artistiche» (Santoro 2015: 54). Ne consegue che l'uso del concetto di capitale culturale³², per quanto difficile da indicizzare con esattezza e soggetto a forme d'interpretazione non condivise tra i ricercatori, si è rivelato utile nel porre strettamente in relazione istruzione, stratificazione sociale e consumo evidenziando diverse modalità attraverso cui le competenze culturali incentivano forme di disuguaglianza sociale. In tal senso, Alan Warde e Mark Savage (2009: 27-50), come sottolinea Marco Santoro (2015: 55), hanno posto l'attenzione su almeno tre *effetti* prodotti dalle competenze culturali: in prima istanza sulla socializzazione dei bambini rispetto a un sistema formativo progettato per dare a tutti le stesse opportunità, senza tenere conto, dunque, dei processi di diseguale trasmissione culturale in ambito familiare; in seconda battuta vi è un effetto dettato dalla valorizzazione della cultura che rimanda alla promozione di *un'economia della cultura* con le sue specificità e confini; infine, si rendono più mosse le apparenti omologie nel possesso di risorse economiche e culturali e si rivela strategico l'uso del capitale culturale nella vita quotidiana per conseguire forme di *distinzione* sociale. Tuttavia, come vedremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, se ancora in un testo come *Les héritiers* non si parla in maniera esplicita di capitale culturale, quest'ultimo nei successivi scritti di Bourdieu inizia ad articolarsi sotto almeno tre forme (Bourdieu 1979) – incorporato, oggettivo e istituzionalizzato –, e alla sua (diseguale) distribuzione «tra classi e frazioni di classi» è attribuito il successo scolastico (Bourdieu 2015a: 87). In prima istanza, per il sociologo francese «gran parte della proprietà del capitale culturale deriva dal fatto che questo è legato al corpo» nella forma di disposizioni durevoli della mente e del corpo. Vi è in tal senso un «*processo* di incorporazione che costa *tempo* nella misura in cui richiede tempo di insegnamento e di apprendimento» e che si presenta sotto forma d'investimento (di tempo) su di sé, per migliorarsi, coniugata con una «forma socialmente costituita di libido, la *libido scendi*» (Ivi: 89-90). In tal senso, il capitale incorporato – afferma Bourdieu – è un *bene esterno* «convertito [...] in *habitus*», ed esso, diversamente dal denaro o anche dai titoli nobiliari, *non può* «essere trasmesso nell'immediato attraverso donazioni, eredità, acquisto o scambio» (Ivi: 91). Da ciò deriva la difficoltà ad essere assunto e sfruttato da parte di chi possiede

³² È bene sottolineare che tale concetto è frutto di un'innovazione teorica connessa direttamente, peraltro, con interventi critici sulla politica culturale francese promossa dall'allora ministro della cultura André Malraux (Dubois 2011: 491-506), ma allo stesso tempo necessaria per superare la dicotomia economico/non economico (Beasley-Murray 2000: 102), più che da un ripensamento di nozioni, come *habitus* e campo, già presenti nella tradizione intellettuale. Il carattere *innovativo* e allo stesso tempo *congiunturale* del concetto di capitale culturale non è privo di problematiche dal momento che *potrebbe*, sulla base di una critica di matrice foucaultiana (Foucault 2015), tratteggiare più una forma storica di capitalismo – quello cosiddetto neoliberale, progressivamente impostosi dopo la Seconda Guerra Mondiale – piuttosto che il capitalismo come tale o qualsiasi altra forma di società come l'impostazione bourdieusiana tende ad avvalorare nell'assunzione di categorie trans-storiche e nondimeno considerate capaci di leggere specifiche formazioni sociali storiche (Bennett, Silva 2011: 430-431; Bennett 2010: 102-116).

capitale economico e politico, evidenziando una *potenziale linea di frattura* tra soggetti dotati di forme distinte di *capitale specifico*. Un aspetto rilevante, probabilmente dirimente in termini di efficacia, dell'incorporazione del capitale è dato dal fatto che essa avviene in modo del tutto inconsapevole (con differenti intensità in base all'epoca, al tipo di società, alla classe sociale) e «rimane sempre improntato dalle condizioni della sua prima appropriazione, lasciando dietro di sé tracce più o meno visibili, ad esempio il tipico modo di parlare di una regione o di una classe» (Ivi: 92). Ciò produce il suo *valore distintivo*. La difficoltà a palesare la trasmissione del capitale culturale, a sua volta, porta a considerarlo sotto l'aspetto di un *puro capitale simbolico*, disconoscendone, così, la sua natura di capitale e riconoscendolo, altresì, come «competenza legittima o autorità che esercita il proprio effetto di riconoscimento [...] in tutti i mercati dove il capitale economico non è pienamente riconosciuto» (Ivi: 93).

È evidente, di conseguenza, che chi ha una data competenza culturale otterrà un maggiore profitto di distinzione in base alla *diseguale struttura del campo* in cui agisce, cioè in relazione al fatto che non tutti posseggono i mezzi culturali ed economici che permettono di prolungare l'educazione dei figli oltre una soglia considerata *standard* in un determinato momento storico. Inoltre, come precisa Bourdieu, la diseguale accumulazione del capitale culturale deve molto al fatto che dalla prima infanzia esso viene accumulato «senza indugio e perdita di tempo *solo* [corsivo mio] nelle famiglie che dispongono di un robusto capitale culturale per cui l'intero tempo della socializzazione corrisponde a un tempo di accumulazione» (Ivi: 95). In tal senso

la trasmissione di capitale culturale è senza dubbio la più importante forma mascherata di trasmissione di capitale. Pertanto, nel sistema di strategie di riproduzione, questa ha tanto più peso quanto più vengono controllate e disapprovate forme di trasmissione diretta e visibile. È immediatamente evidente che il *tempo necessario* [corsivo mio] per l'acquisizione rappresenta l'anello di congiunzione tra capitale economico e capitale culturale (Ibidem).

Ne deriva, inoltre, che un individuo può estendere il tempo per accumulare capitale culturale solo fintanto che l'ambiente in cui vive gli garantisce *tempo libero*, in altri termini tempo «liberato dalle obbligazioni economiche» (Ivi: 96).

Una seconda forma che connota il capitale culturale è data dalla condizione *oggettivata*, cioè sotto forma di beni culturali quali possono essere quadri, libri, strumenti, macchine. (E come non vedervi, *oggi*, sul fronte di tale oggettivazione la pervasività degli *effetti* prodotti dalla rivoluzione informatica con i suoi beni digitali?). Essa ha una serie di proprietà strettamente connesse con il capitale culturale incorporato da cui è difficilmente scindibile. Come afferma Bourdieu, una collezione di quadri può essere venduta e dunque essere trasmessa come capitale economico ma non possono essere *necessariamente* cedute le disposizioni di capacità culturali che consentono di “consumare” un

quadro. Lo stesso vale per un macchinario: può essere acquistato, ma il proprietario dei mezzi di produzione, nel caso ne sia sprovvisto, *deve* appropriarsi del capitale culturale incorporato o rivolgersi ad un servizio esterno (Ivi: 96-97). Da ciò sorge, osserva Bourdieu, «l'ambivalenza di *status* delle cosiddette “forze quadro” (funzionari e ingegneri)» dotati di tali competenze: se essi vengono inquadrati principalmente sotto forma di lavoro eterodiretto in quanto venditori di prestazioni di servizio e prodotti, saranno classificati come parte del gruppo dei *dominati*; diversamente, se si enfatizza in termini di profitto ciò che traggono dall'uso di una specifica forma di capitale, allora saranno parte del gruppo dei *dominanti*. Da ciò potrebbe seguire, sottolinea Bourdieu, che con l'incremento del capitale culturale «tende a crescere il potere *collettivo* [corsivo mio] dei suoi proprietari se i proprietari di capitale economico (che è la forma dominante) non mettono i proprietari di capitale culturale in competizione l'uno con l'altro» (Ivi: 97-98), i quali, per la formazione che li connota, sono *già* predisposti a competere per affermarsi adeguatamente nel mercato del lavoro. In tal senso, dato che il capitale oggettivato risulta efficace solo in quanto l'agente se ne appropria, si tenderà ad usarlo come «arma e attacco nella concorrenza interna al campo della produzione culturale (arte, scienza, ecc.) e, anche, al campo [più vasto] delle classi sociali» (Ivi: 99). Da ciò emerge come per Bourdieu il capitale culturale e le frazioni di classe che ne detengono quote significative possano effettivamente giocare un ruolo ambivalente: oscillando verso una ristrutturazione del sistema di dominio o promuovendo mutamenti interni a singoli campi capaci di estendersi ad altri campi, fino a stabilire possibili alleanze con le classi dominate mirando a rivolgimenti di più ampia portata. I momenti di *crisi*, in tal senso, sono una cartina di tornasole di tale ambivalenza. Momenti in cui l'*aleatorio* s'incunea nella discrasia che si apre tra *habitus* fratturati e ridefinizione delle posizioni (dovuta anche alla redistribuzione di volume, qualità e riconoscimento dei capitali posseduti) e delle regole del gioco all'interno di ogni singolo camp

Non a caso, come è stato sottolineato recentemente, Bourdieu (in particolare nel periodo in cui il suo impegno politico risulterà più marcato, come evidenzieremo nell'ultimo capitolo della seconda parte di questo lavoro) riserva un «ruolo cruciale» ai produttori/creatori di capitale culturale: costituire *collettivi intellettuali* capaci di far sentire *direttamente* la loro voce in ogni area della vita pubblica. Essi, infatti, sarebbero in grado di svolgere un ruolo di critica *pubblicamente* argomentata, confutando e dunque contestando la logica della vita politica improntata sulla *semplice* denuncia e la calunnia del pensiero dell'avversario (Christoforou 2014: 203).

Vi è, infine, una terza condizione in cui si presenta il capitale culturale: la forma istituzionalizzata in titoli scolastici. Essa è una forma di oggettivazione *ad hoc* che, da un lato, oltrepassa i limiti biologici di colui che incorpora capitale culturale, dall'altro, produce una *differenza* rispetto al capitale culturale di cui è dotato l'autodidatta, nel momento in cui è riconosciuto scolasticamente e

garantito giuridicamente «attraverso le qualificazioni scolastiche, che hanno (formalmente) valore indipendentemente dalla persona dei loro possessori». Infatti, il titolo scolastico, dotato di un «valore convenzionale durevole, costante e garantito giuridicamente», può contare su una sorta di «alchimia sociale» che «produce una forma di capitale culturale relativamente autonoma sia rispetto ai suoi possessori sia rispetto al capitale culturale che si possiede di fatto in un determinato momento» (Ivi: 100). Bourdieu fa l'esempio del concorso in cui anche differenze minime possono sancire «discontinuità brutali e durevoli» (ad esempio tra l'ultimo dei promossi e il primo dei respinti), ed è solo uno dei tanti esempi in cui, in definitiva, si assiste alla «magia performativa del potere d'istituire, del potere d'indurre gli uomini a vedere o credere o, in altre parole, a *riconoscere* [corsivo mio] qualcosa» (Ibidem). In tal senso è la concentrazione di capitale simbolico nell'istituzione Stato che determina e legittima la dotazione del capitale culturale. E nell'accettazione del riconoscimento istituzionale del capitale culturale posseduto è esplicita la possibilità di comparare e finanche di scambiare i possessori di tali titoli, così come diventa possibile stabilire un tasso di conversione tra capitale culturale ed economico fissando un valore monetario necessario per acquisire un determinato titolo di studio. Si determina, pertanto, un valore *anche* monetario del possessore di una determinata qualifica (rispetto ad altre qualifiche) che non sempre può essere stimato con certezza *ex ante*, dato che «i profitti materiali e simbolici che un titolo scolastico può garantire dipendono anche dalla loro rarità» (Ivi: 101), che a loro volta sono sempre sottoposti a rischi di svalutazione in seguito all'ampliamento dell'accesso al sistema scolastico promosso dalle strategie di conversione dei diversi tipi di capitale e dalle opportunità di profitto ad esse legati.

1.3 Il capitale sociale: *uno strumento per migliorare la dotazione di risorse degli attori sociali*

Bourdieu è stato tra i primi scienziati sociali ad avanzare una definizione della nozione di capitale sociale (Bourdieu 1980b), per quanto ampiamente disconosciuta (Portes 1998: 1-24; Pendenza 2008 17-47; Santoro 2015: 58), sottolineando quanto esso delinea l'insieme di relazioni e obblighi sociali che risultano *strategici*, seppure in forme non necessariamente intenzionali, per migliorare la dotazione di risorse degli attori sociali.

Nel saggio dedicato alle *forme di capitale* il capitale sociale è pertanto presentato come «il complesso delle risorse, attuali e potenziali, legate al possesso di una rete durevole di relazioni – più o meno istituzionalizzate – di conoscenze e riconoscimenti reciproci» (Bourdieu 2015a: 102). Detto altrimenti, esso indica, in prima istanza, l'appartenenza ad un gruppo e il *valore di credibilità* che tale appartenenza può conferire ai suoi membri. Le relazioni di capitale sociale – afferma Bourdieu – esistono «solo nella pratica» e poggiano «sulla base di relazioni di scambio materiale e/o simbolico»

(Ibidem), il mantenimento delle quali implica *sempre* una forma di riconoscimento. Per tale motivo, sottolinea Bourdieu, esse divergono da relazioni oggettive di carattere fisico-geografico o anche economico-sociale (come la marxiana e ancor più lukàcsiana *classe in sé*). In tal senso, la quantificazione del capitale sociale posseduto singolarmente rimanda sia all'estensione della rete di relazioni che si è potenzialmente capaci di mobilitare, sia all'entità del capitale, nelle sue varie forme, posseduto da ognuno con cui si è in relazione (Ivi: 103). Quest'ultimo aspetto implica una qualche forma di dipendenza del capitale sociale rispetto ad altre forme di capitale possedute da coloro con cui si è in contatto, nonché un effetto *moltiplicatore* sul capitale complessivamente disponibile. In quest'ottica, i profitti derivanti dall'appartenenza a un gruppo sono *alla base* della solidarietà interna al gruppo stesso, anche se, precisa Bourdieu, essi, anche nei casi delle forme associative più esclusive, non sono necessariamente «perseguiti consapevolmente» (Ivi: 104). Una rete di relazioni, peraltro, non è un dato costituito *una volta per sempre*, né il prodotto di un originario atto d'istituzionalizzazione, bensì il prodotto *continuo* di strategie d'investimento, più o meno consapevoli, volte a mantenere e incrementare legami sociali portatori di una qualche forma di utilità in cui *i riti d'istituzionalizzazione* svolgono una funzione performativa. Essi, infatti – sottolinea Bourdieu –, attraverso la «magia della consacrazione», prodotta dai vari scambi che intercorrono tra i membri di un gruppo, incoraggiano «conoscenza e riconoscimento reciproco», dunque la riproduzione del gruppo stesso in cui ogni suo membro si sente *e* diventa «un guardiano dei confini del gruppo» (Ivi: 106).

Se per riprodurre capitale sociale è necessario un ininterrotto lavoro di socialità, fatto di continui interscambi tra i membri di un gruppo, ogni gruppo possiede sempre forme, più o meno istituzionalizzate «di delegazione che rendono possibile concentrare l'intero capitale sociale [...] nelle mani di uno o di pochi, incaricati con *plena potestas agendi et loquendi* a rappresentare il gruppo, cioè ad agire e a parlare in suo nome» (Ivi: 108). Il sociologo francese, in tal senso, ricorda che la forma d'istituzionalizzazione più semplice rinvia al *pater familias*, ma è il *titolo nobiliare* la forma per eccellenza del capitale sociale istituzionalizzato in quanto capace di garantire una forma durevole di relazione sociale. Al contempo, il paradosso della delegazione – che cercheremo di affrontare dettagliatamente nella seconda sezione di questo lavoro quando ci occuperemo di quella specifica forma di capitale sociale che è il *capitale politico* – è dato dal fatto che chi accumula potere in nome di un gruppo può esercitarlo anche *sul* (se non *contro*) il gruppo stesso (Ivi: 109). In tale paradosso risiede la possibilità di «appropriazione indebita del capitale sociale» ad opera di un sottogruppo costituito da *persone note* che nel rappresentare un gruppo esercitano *anche* un dominio. Il nobile, per Bourdieu, è il caso paradigmatico di questo tipo di rappresentanza dal momento che *mette in scena* come un gruppo diventa un individuo, dato che un individuo porta sia il nome del gruppo sia il suo nome. A sua volta la logica della rappresentanza è latente anche in fenomeni, oggi ampiamente più estesi e in

fase di continua ridefinizione, come il “culto della personalità” o l’identificazione con partiti, sindacati, movimenti sociali, in special modo con coloro che li guidano. In questi casi ciò è reso particolarmente evidente dal fatto che – sottolinea Bourdieu – «il simbolo viene messo al posto di chi rappresenta, e il rappresentante al posto del rappresentato» in un processo in cui «la distinzione e la visibilità costituiscono qualcosa di essenziale» per un tipo di potere «pienamente simbolico», che si muove, dunque, interamente «nella logica del conoscere e riconoscere» (Ivi: 110-111).

Se volessimo tentare qualche comparazione, come ad esempio illustrare distanze e similitudini tra il concetto di capitale sociale bourdieusiano e quelle più note di un autore come James Coleman – che a sua volta nella sua opera pare che non abbia mai citato Bourdieu pur avendo curato insieme al sociologo francese un testo (Bourdieu, Coleman 1991) – scopriremmo assonanze e dissonanze significative. Infatti, entrambi i sociologi, come ha sottolineato Marco Santoro (2015: 60-64), tendono a fare riferimento all’*azione sociale* piuttosto che ad approcci olistici o ecologici così come tratteggiati da un autore come Robert Putnam in un celebre *studio di caso* dedicato all’Italia (Putnam 1995). Nondimeno, sono le differenze che connotano i loro approcci. Innanzitutto, Coleman (in questo caso non diversamente da Putnam) iscrive la sua concezione dell’azione sociale in termini di *Rational Action Choice* e, allo stesso tempo, nella sua concettualizzazione, è interessato ad evidenziare i processi di costruzione del consenso e del controllo sociale (Coleman 1988; 2005). Infatti, il capitale sociale colemaniano si esplicita nelle risorse relazionali che connotano una famiglia o una comunità in termini di obbligazioni e aspettative così come di informazioni e sanzioni che veicolano tali relazioni. Pertanto, nell’impianto teorico di Coleman il capitale sociale ha «una funzione normativa» (Santoro 2015: 61), contribuendo a spiegare il livello di consenso/conformità che si riscontra in una determinata comunità umana. Esso descrive un insieme *condiviso* di norme e valori che aiutano i membri di una determinata comunità ad affrontare le situazioni di rischio e, dunque, risulta necessario conservarlo e rafforzarlo, come propone Coleman osservandone empiricamente il declino nel mondo occidentale. Ben diversa è la posizione bourdieusiana che, come abbiamo illustrato, interpreta in prima istanza il capitale sociale – come ogni forma di capitale – come uno *strumento di potere* (non solo di un singolo), e non si pone problemi sul versante della conservazione di un patrimonio valoriale (e normativo) comune, semmai pone in evidenza la diseguale distribuzione di classe del capitale sociale (aspetto su cui ha insistito recentemente anche Massimo Pendenza [2017]), i confini e i processi di solidarietà selettiva che lo informano, e quanto ciò possa, dunque, innestare processi di riproduzione delle posizioni dominanti. Dalla prospettiva bourdieusiana è più interessante notare i meccanismi di conversione a cui è soggetto il capitale sociale, i processi di investimento e accumulazione su cui si sorregge (e la natura economica che in ultima istanza li sostiene in un processo di potenziale convertibilità), nonché gli elementi che connotano il suo specifico *modo di produzione*: la ridotta

trasparenza e l'incertezza. Ovvero, ciò che *sempre* riguarda obbligazioni poco definite e orizzonti temporali generalmente vaghi. Nondimeno, tale incertezza – tipica del modello di scambio improntato sul dono – occulta una dimensione *oggettivamente* interessata (e dunque economica) in ambiti come quelli familiari e culturali che ne vorrebbero essere privi.

Al contempo, com'è stato notato recentemente nell'ambito di ricerche sull'implementazione di programmi della Banca Mondiale tesi a promuovere forme di sviluppo locale e di dotazione di capitale sociale (tradizionalmente inteso) tra gruppi che risiedono in aree svantaggiate rispetto alle zone più industrializzate, non è da sottostimare anche il potenziale emancipatorio (dunque non solo sistemicamente riproduttivo) del concetto di capitale sociale bourdieusiano. In questo caso, il mancato ricorso al concetto di capitale sociale formulato da Bourdieu, con i suoi stretti legami con altre forme di capitale, inteso come potere con i relativi processi di trasmissione, ha mostrato l'incapacità da parte dei ricercatori impegnati nel disegnare le *policies* di cogliere le differenziazioni interne ai gruppi, riproducendone la gerarchizzazione, e di sottovalutare la dimensione simbolico-relazionale come ambito centrale nell'attivazione di un processo di trasformazione che come tale non può non essere *anche* politico (Christoforou 2014: 192-209).

1.4 Il capitale simbolico e le strategie di conversione delle forme di capitale

Come abbiamo già accennato, se i diversi tipi di capitale sono tra loro convertibili (con relativi «tassi di cambio») è a sua volta una particolare forma di capitale – il capitale simbolico – a giocare un ruolo di *meta-capitale* all'interno dei vari campi in cui sono le dinamiche di accumulazione, competizione ed esclusione a risultare dirimenti. Allo stesso tempo, Erik Neveu, nel porsi criticamente rispetto ad una proliferazione di forme di capitale in studi che si vorrebbero d'ispirazione bourdieusiana (Neveu 2013), ha nondimeno sottolineato, con un'efficace similitudine con i *Tre moschettieri* di Alexandre Dumas, come esistano tre forme tipiche di capitale che danno origine ad una quarta – il capitale simbolico – in quanto trasfigurazione di una delle tre forme principali (Neveu 2018: 348; 359-360).

Pertanto, occorre sottolineare come tale forma di capitale, che gioca anche un ruolo rilevante rispetto alla concezione bourdieusiana delle classi sociali, è diventata progressivamente centrale nell'approccio bourdieusiano (Susca 2011); o, ancora meglio, quanto i suoi *effetti*, in connubio con la nozione di violenza simbolica – quasi un ossimoro (Mauger 2006: 90) – e la *sottomissione paradossale* che promuove (Paolucci 2010: 173-218), siano diventati dirimenti nelle analisi bourdieusiane. Infatti, il capitale simbolico non designa un'entità oggettiva – *una cosa* – bensì, in prima istanza, nella società contemporanea, gli effetti esercitati dalle altre forme di capitale, tanto che per

Bourdieu si può parlare di «*effetti simbolici del capitale*» (Bourdieu 1998a: 253). Dunque, la nozione di capitale simbolico, che ha come forma primigenia l'*onore* e che ha avuto una funzione regolativa nel misconoscere gli interessi economici sottesi alle produzioni simboliche nelle società precapitalistiche (Bourdieu 2003a; 2017a), tutt'ora svolge un ruolo imprescindibile nelle moderne società capitalistiche nel momento in cui riconosce o misconosce gli aspetti di ogni forma di capitale e degli agenti sociali che ne sono detentori/portatori. Infatti, per Bourdieu, non sono la qualità o il volume di capitale ad essere *di per sé* importanti, quanto il fatto di essere *percepiti* nello spazio sociale come rilevanti. Vi è dunque un'imprescindibile *dimensione cognitiva del capitale* (Santoro 2015: 68) che consente di percepire, classificare, valutare e quindi *riconoscere* le dinamiche di potere – il capitale simbolico, pur nella sua immaterialità, è un'imprescindibile risorsa di potere – nello spazio sociale. Non a caso Bourdieu, come esamineremo dettagliatamente nella seconda parte di questo lavoro, vede nello Stato, come fulcro del *campo burocratico*, il principale detentore di capitale simbolico in quanto capace di istituzionalizzare, classificare e categorizzare le pratiche sociali più svariate: ad esempio attribuendo valore ai titoli di studio, stabilendo criteri e regole di ammissione, contribuendo, in tal modo, a produrre capitale culturale nella sua forma istituzionalizzata. A loro volta le diverse forme di capitale possono derivare dal capitale economico – ad esso tutti i tipi di capitale possono essere in qualche modo rinviati – ma ciò è possibile, sottolinea incessantemente Bourdieu, solo grazie a un «lavoro di trasformazione necessario per produrre il tipo di potere efficace» (Bourdieu 2015a: 111) in un determinato campo. In tal senso, se ci sono beni/servizi che si possono acquistare con l'ausilio del capitale economico, ve ne sono altri la cui acquisizione è determinata *solo* sulla base di un capitale di relazioni e obblighi sociali in un tempo necessariamente dilazionato. Ciò implica un investimento nel lavoro di relazione che potrebbe non risultare efficace, che, dunque, non sia in grado di trasformare un debito semplice e diretto in *gratitudine* (Ivi: 112). Ad ogni modo, l'*ipotesi* che alla base di ogni forma di capitale vi sia una specie economica e che le altre forme di capitale risultino efficaci *solo* se mascherano tale surdeterminazione (prendendo in prestito una terminologia althusseriana e lacaniana), implica lo *scarto* rispetto ad almeno due impostazioni contrapposte e che, al contempo, si elidono a vicenda: l'economicismo e il semiologismo. Il primo, predicando la *semplice* riducibilità di ogni specie di capitale a quello economico, ignora la specifica efficacia delle altre forme di capitale; il secondo, invece, riduce le relazioni di scambio sociale a meri fenomeni comunicativi ignorando, in tal modo, «il fatto brutale della loro universale riducibilità all'economia» (Ivi: 112). Sotto quest'ultimo versante Bourdieu vede accomunati, a dire il vero con qualche forzatura, approcci assai diversi tra loro come l'interazionismo simbolico, lo strutturalismo e l'etnometodologia. Essi, infatti, non farebbero altro che porre l'accento sullo scambio di *segni*, eludendo e sottostimando il condizionamento dettato dalla materialità della *pratica* economica.

Secondo Bourdieu, un aspetto dirimente di una scienza dell'economia delle pratiche nel delineare i processi di *conversione* dei capitali consiste nel rilevare come il profitto perseguito in un campo sia pagato con i costi in un altro campo (e da ciò consegue il carattere ridondante del concetto di spreco). In questo caso l'equivalente universale è rappresentato dal *tempo di lavoro* (inteso in senso ampio e in forme non assimilabili alla prospettiva marxiana/marxista come a prima vista potrebbe sembrare) e

la conservazione dell'energia sociale, attivata in ogni trasformazione di capitale, si verifica pertanto se, per ogni caso dato, si considera allo stesso tempo il lavoro accumulato in forma di capitale e il lavoro di calcolo, necessario per la trasformazione di un tipo di capitale in un altro (Ivi: 114).

Così, come si è già accennato, la trasformazione di capitale economico in capitale sociale perderà il suo significato strettamente monetario – ricorda Bourdieu – come si può constatare, ad esempio, nei tentativi di personalizzare un regalo. Se ciò può apparire uno spreco da un punto di vista meramente economico, nondimeno nel complesso di una logica più estesa dello scambio sociale rappresenta un investimento, a breve o a lungo termine. Lo stesso si può dire per la trasformazione del capitale economico in capitale culturale. In questo processo ciò che davvero diventa dirimente sarà, senza dubbio, la durata del tempo effettivamente impiegato, ma ciò presuppone che vi sia la possibilità di spendere tempo *utile*, per cui

il capitale che viene effettivamente trasmesso in famiglia dipende non solo dal significato del capitale culturale qui disponibile, e accumulabile solo a prezzo di un investimento di tempo, ma anche e molto più dipende da quanto tempo utile (ad esempio tempo libero della madre) è disponibile (grazie al capitale economico [familiare che rende possibile acquistare il tempo di altri]) per assicurare la trasmissione di capitale culturale e consentire un ritardato ingresso nel mercato del lavoro, attraverso il prolungamento scolastico, un riconoscimento che rende profitto, se lo rende, solo nel lungo tempo (Ivi: 115).

Bourdieu insiste sul carattere *strategico* assunto dalla convertibilità dei diversi tipi di capitale per la riproduzione del capitale stesso e della posizione nello spazio sociale di chi ne è detentore. In quest'ottica, si tenterà, ovviamente, di servirsi «dei mezzi di conversione ai costi più bassi in termini di lavoro di trasformazione e dei costi inerenti a tale lavoro» (Ibidem). In questo processo di trasformazione i rischi di spreco e i costi del mascheramento sono, d'altronde, strettamente correlati: un maggiore occultamento del carattere economico innalza i rischi di spreco. Ciò è particolarmente evidente per il capitale sociale, dove l'intreccio di obblighi, cortesie, regali è sottoposto al rischio dell'*ingratitude*. Ma l'assenza di trasparenza economica connota costitutivamente anche il capitale culturale e, di conseguenza, la sua trasmissione, tanto che il suo scorrere continuo e diffuso in famiglia –

sottolinea Bourdieu – va «oltre la consapevolezza e il controllo dei suoi possessori» (da qui nasce, tra l'altro, la convinzione che il sistema scolastico dispensi titoli riconoscendo le proprietà *naturali* degli studenti), tanto che l'ufficialità del titolo scolastico, e la sua valorizzazione nel mercato del lavoro, sottrae alla famiglia il monopolio della trasmissione del potere e dei privilegi legati alla conoscenza (Ivi: 117). Inoltre, Bourdieu segnala che anche per quanto concerne il capitale economico vi sono differenti problemi di trasmissione in base alla forma che esso assume, per cui, ad esempio, il capitale monetario sarà «più vulnerabile» di quello condensato in possedimenti terrieri che invece tende a favorire la costituzione di dinastie. Ad ogni modo, il capitale economico si distingue per il carattere più altamente ed evidentemente *arbitrario* della sua trasmissione – si pensi alla successione – per cui, afferma Bourdieu, «ogni strategia di riproduzione è inevitabilmente anche una strategia di legittimazione che mira a consacrare sia l'appropriazione esclusiva che la sua riproduzione» (Ivi: 118). In generale, ne consegue che i proprietari tenderanno a servirsi di strategie di riproduzione che cercano di mascherare la trasmissione di capitale, il che implica, necessariamente, uno spreco del medesimo. Per cui tanto più si ostacolerà la trasmissione di capitale economico, tanto più esso circolerà sotto forma di capitale culturale con la funzione di riprodurre la struttura sociale vigente.

1.5 Quale genealogia per il concetto di capitale?

Rintracciare e indagare le origini del concetto di capitale nella sociologia bourdieusiana implica un lavoro di scavo nell'opera del sociologo francese, in particolar modo nei suoi primi lavori dove è già presente l'assunzione progressiva di un lessico di matrice economica sulla cui adozione ha sicuramente inciso, tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta, da un lato, l'ascesa in termini di prestigio e riconoscimento della scienza economica, dall'altro, la vicinanza, fisica e lavorativa, con economisti e statistici di formazione neoclassica incontrati in Algeria, così come il successivo rapporto con l'Institut national de la statistique et des études économiques (Desrosières 2004) egemonizzato da una cultura keynesiana. Di certo, tale influsso ha spinto il sociologo di formazione filosofica (marcando ulteriormente, anche se solo parzialmente, un distacco con la propria formazione) ad assumere e rielaborare il concetto di capitale propriamente economico, tanto da immetterlo, con un intento volutamente provocatorio, nelle scienze sociali e innanzitutto in campi quali l'educazione e la cultura che si presentavano e percepivano tendenzialmente al di fuori, se non in opposizione, ad esso.

Se, come abbiamo già accennato, l'aspetto propriamente economico di tale concetto non sembra meritare particolari approfondimenti, anche se risulta significativo come Bourdieu tenda a operationalizzarlo in termini di «*habitus* economico» nel saggio sulle forme di capitale (Prieur, Savage 2011), e a considerarlo in particolar modo nella sfera del consumo piuttosto che della produzione

(Bourdieu 2004a), nondimeno l'opzione bourdieusiana si è sviluppata (quasi) parallelamente a quella intrapresa dai «teoretici del capitale umano» – come li definiva Bourdieu –, di cui Gary S. Becker è l'esponente più noto e discusso, che dalla fine degli anni Cinquanta, con indubbio successo mediatico e politico, hanno tentato di estendere la logica strettamente economica ai diversi campi della vita umana.

Si è già rapidamente accennato a quanto l'operazione bourdieusiana diverga epistemologicamente e politicamente da tale postura teorica (anche se lo analizzeremo più dettagliatamente nel successivo capitolo), tanto che Bourdieu tenderà a valorizzare l'*efficacia specifica* delle singole forme di capitale, in un rapporto complesso di surdeterminazione che non esclude il rinvio al capitale economico senza però farne il *centro* unico dei rapporti sociali e senza ridurlo alla sua *nudità* materiale, dato che anch'esso è sottoposto a forme di riconoscimento simbolico, dunque all'*affezione* di una logica *altra*. In tal senso, è abbastanza comprensibile che la prima formulazione – anche in termini nominalistici – del concetto di capitale bourdieusiano sia quella di capitale culturale, *incontrato* nelle sue ricerche empiriche in ambito educativo innanzitutto in termini di eredità e privilegio culturale come emerge in un testo del 1964 come *Les héritiers* e, in una prima approssimazione concettuale in tal senso, come ha notato Derek Robbins (2006: 491), nel rapporto di ricerca curato con Jean-Claude Passeron (nello stesso anno) *Les étudiants et leurs études*. Ad ogni modo, il sintagma capitale culturale appare per la prima volta nel saggio del 1966 *La transmission de l'héritage culturel*, parte del testo collettaneo *Le partage des bénéfices, expansion et inégalités en France* (Darras 1966) in cui sociologi, statistici ed economisti evocano i meccanismi di trasmissione dell'eredità economica e culturale che contribuiscono a promuovere «una sorprendentemente forte inerzia sociale» in tempi in cui i discorsi sulla “mutazione” e la “massificazione” sociale risultavano dominanti (Lebaron 2004: 124). In questo testo i contributi di Bourdieu (Bourdieu, Darbel 1966, Bourdieu 1966a, Bourdieu 1966b) – in tempi di egemonia keynesiana in cui si assumeva acriticamente come crescita economica e stabilità rappresentassero una sorta di *optimum* sociale – tendono dunque ad evidenziare la sottovalutazione dell'inerzia sociale, cioè la differenziata produzione di disposizioni *culturali* tra gli attori sociali nell'adattarsi ai mutamenti sociali, con un evidente scarto rispetto alla *credenza* in attori sociali considerati senza dubbio razionali (che assomigliano assai più ad attori senza passato) capaci di rispondere positivamente a mutamenti che si ritengono prioritariamente economici. Il capitale culturale ne *La transmission de l'héritage culturel* si presenta, insieme al concetto di *ethos*, come declinazione dell'eredità culturale, quindi con la funzione di descrivere il carattere diseguale che la caratterizza in base all'appartenenza di classe. Più precisamente, Bourdieu mette in luce, come nei precedenti lavori sul medesimo tema, l'*effetto specificamente culturale* di tale differenziazione osservando come

ogni famiglia trasmette ai figli, per vie dirette piuttosto che indirette, un certo capitale culturale e un certo ethos, sistema di valori impliciti e profondamente interiorizzati, che contribuiscono a definire tra le altre cose (*entre autres choses*) le attitudini a riguardo del capitale culturale e dell'istituzione scolastica (Bourdieu 1966a: 388).

Bourdieu poteva osservare, in prima istanza, come, a parità di reddito, il rendimento scolastico variasse in base al fatto che la figura paterna in seno ad una famiglia avesse o meno un diploma, ma, ad un'osservazione più in profondità, era il «livello culturale globale di un gruppo familiare» (inteso in senso ampio, tanto da comprendervi la prima e la seconda generazione, oltre che la residenza) che *spiegava* la riuscita scolastica, tanto che poteva già anticipare la conclusione per cui «l'azione dell'ambiente familiare sul rendimento scolastico è pressoché culturale» (Ivi: 389). Un'ulteriore conferma in tal senso, studiando gruppi omogeni di studenti (in particolare nel settore umanistico) in relazione alla differente appartenenza di classe, era evidenziata dal fatto che «la parte di capitale culturale che è più direttamente redditizia nella vita scolastica è costituita dall'informazione sul mondo scolastico e sui *cursus*», In altri termini, è quella parte massimamente *celata* di trasmissione culturale che veniva *messa a valore* da parte di coloro che detenevano «un capitale d'informazioni» che gli consentiva di fare le scelte più efficaci nella carriera scolastica (con conseguenti ricadute post-scolastiche). In tal modo, sottolineava il sociologo francese, gli studenti “migliori” ereditavano dei saperi e delle capacità di *saper fare*, beneficiando di quella «cultura “libera”, condizione implicita della riuscita in certe carriere scolastiche» (Ivi: 393-394), assai inegualmente ripartita tra studenti con origini di classe differenziate. Tra di loro prendeva forma *spontaneamente* quella disposizione kantiana di distaccato e disinteressato gusto estetico, come Bourdieu rimarcherà ne *La Distinction* (anche se successivi studi di altri ricercatori mostreranno evidenze non significative su questo fronte, quanto invece una tendenza culturale *onnivora* nelle classi più avvantaggiate³³). In questo ambito la lingua

³³ In particolare, si vedano Bennett, Silva 2011; Lahire 2004. Allo stesso tempo, Alan Warde e Mike Savage, riportando sinteticamente i principali risultati emersi da una vasta indagine sul capitale culturale in Gran Bretagna (ricalcando l'operazione bourdieusiana condensata ne *La Distinction*) condotta nel 2003 (Bennet, Savage, Silva, Warde, Gayo-Cal, Wright 2009), hanno evidenziato la necessità di riformulare tale concetto in termini di «capitali, dotazioni e risorse», intensificando l'aspetto legato a quanto possono essere accumulati e convertiti in altre forme di capitale ed in termini che non sono riducibili soltanto a relazioni di sfruttamento. Tutto ciò indebolendo la complessa teoria bourdieusiana tesa a mostrare la *riproduzione* dei vantaggi sociali della classe media in cui il sociologo francese impiegava, come sostengono gli autori, diversi concetti – come quello di *habitus* – di difficile applicazione empirica. Nel complesso, Warde e Savage, ritenendo ormai difficile identificare un contrasto diretto tra cultura “alta” e forme culturali popolari (dove le seconde sarebbero il *polo negativo* della prima, non vedendo quanto le culture popolari stesse non sono meramente schiacciate sulla necessità e dunque prive di astrazione come Bourdieu tendeva, o sembrava tendere, ad accreditare), così come stabilire rigide culture legittime, hanno osservato come l'approccio disinteressato kantiano non è un elemento significativo di distinzione rispetto ad una *tendenza onnivora* (tipicamente post-moderna) osservabile tra le classi più elevate (dove forse è l'*abilità* a spaziare tra diverse forme culturali che risulta distintiva e remunerativa) e, per quanto un titolo di studio elevato giochi un ruolo dirimente nell'apprezzare forme artistiche più raffinate (ad esempio la fruizione di musica classica), ciò non sembra promuovere un *visibile* conflitto culturale tra le classi. Di certo, osservano gli autori, dagli anni Ottanta la cultura “alta” non si trasforma più in *status* sociale e reputazione, tanto che essere considerati *posh* (raffinati) piuttosto che ricchi è socialmente privo di valore (Warde, Savage 2009: 27-50). Su questo versante, Erik Neveu (2018: 355), ritornando sulle conclusioni degli autori sopra citati, ha invece osservato che Bourdieu *non essenzializza* il capitale culturale identificandolo con determinati beni e *habitus* propri della classe dominante in un determinato contesto storico, bensì osserva *sociologicamente* come la cultura sia una risorsa all'interno di rapporti di potere e di distinzione *tra* le classi

stessa³⁴, ricordava Bourdieu, assumeva un valore significativo, dato che non è un *semplice* strumento ma una *sintassi*, cioè «un sistema di categorie più o meno complesso» che mette in condizione di «decifrare e manipolare» le strutture complesse. La sua complessità era direttamente proporzionale alla lingua inizialmente parlata nell'ambiente familiare e in tal senso non poteva che avere ricadute diseguali nella resa scolastica. In definitiva, l'eredità culturale si trasmetteva in «modo osmotico», anche in «assenza di uno sforzo metodico e di un'azione esplicita», e ciò non poteva che rafforzare l'idea tra la «*classe cultivée*» che il sapere di cui era portatrice era dovuto alle proprie intime capacità, dimenticando quanto queste ultime fossero il risultato di un apprendimento in gran parte reso *invisibile* (Ivi: 395-396). Nelle successive sezioni del saggio Bourdieu si sofferma sulla *combinazione* di capitale culturale ed *ethos* sottolineando come essa delinea la *scelta del destino* scolastico (Ivi: 401-405), fino a giungere a mettere in discussione la *falsa neutralità della scuola* (Ivi: 405-409), dunque la sua tendenza a riprodurre le disuguaglianze culturali, evidenziando le *décalage* tra ideali democratici che la ispirano e la *realtà* dell'occultamento delle disuguaglianze socio-culturali in cui la scuola opera.

Allo stesso tempo, Bourdieu, da un lato, come ebbe già modo di anticipare nel saggio scritto con Passeron *Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues* (Bourdieu, Passeron 1971b: 17-46), contesta quella che definisce una mitica omogeneizzazione culturale apportata dai nuovi media come la TV, dall'altro, si mostra assai critico rispetto ai tentativi di supplire alle *man-canze* culturali delle classi popolari (sanzionate dalla scuola) con attività di educazione popolare extra-scolastiche (come ad esempio *les maisons de la culture*). Queste ultime – fondate sull'idea che le opere possano essere *semplicemente* portate al popolo (in mancanza di una direzione inversa) – gli appaiono *scorciatoie*, in quanto «incapaci di affrancarsi definitivamente dall'ideologia secondo la quale il confronto con l'opera è sufficiente, da solo, a determinare una disposizione durevole per [promuovere] la pratica culturale» (Bourdieu 1966a: 415). Al contempo, esse risultano assai meno efficaci (nel perseguimento dei loro obiettivi) di un effettivo rafforzamento e riorientamento delle attività scolastiche, le uniche che *potrebbero* promuovere quella formazione che la *classe cultivée* già possiede. Non a caso, come concluderà (insieme a Passeron) ne *Les héritiers*

in mancanza di una *pedagogia razionale* [corsivo mio] che usi ogni mezzo per neutralizzare metodicamente e con continuità, dalla scuola materna all'Università, l'influenza dei fattori sociali di disuguaglianza culturale, la volontà politica di

e che esso, dunque, è un *campo di battaglia* tra gruppi sociali per la consacrazione di stili e prodotti culturali in linea con specifici valori e interessi. Pertanto, vi sarebbe una reinvenzione *continua* di differenze culturali e di forme di legittimazione. Inoltre, gli stessi *onnivori culturali* hanno uno specifico profilo sociale (conclusione alquanto bourdieusiana...) e la tendenza verso una parziale convergenza di gusti e pratiche culturali è sempre connessa con una durevole repulsione per determinati oggetti culturali ritenuti più infimi.

³⁴ Su questo versante è stato notato – con fondate ragioni – quanto il concetto di capitale culturale abbia avuto una prima, più ristretta formulazione in termini di capitale linguistico (Prieur, Savage 2011: 567-580).

dare a tutti uguali possibilità nei confronti della scuola non può eliminare le reali disuguaglianze, anche quando si arma di tutti i mezzi istituzionali ed economici (Bourdieu, Passeron 1971a: 123-124).

In tal senso, è assai rimarcabile osservare come Bourdieu richiami, seppure *solo* con una finalità euristica in contrapposizione al mito della mobilità perfetta che garantirebbe la scuola, la tesi di Tommaso Campanella ne *La Città del Sole* in cui l'utopista italiano si proponeva «un'immediata e reale situazione di mobilità perfetta» (Bourdieu 1966b: 419) che rendesse assolutamente indipendente la posizione del padre e dei figli tramite l'allontanamento, dalla nascita, dei figli dai loro genitori. In effetti, così, come hanno dimostrato ricerche empiriche sui figli adottivi citate da Bourdieu³⁵, si annullerebbe il diseguale capitale culturale trasmesso all'interno della famiglia. In definitiva, conclude Bourdieu, «il miglior modo [...] di misurare la realtà di una società “democratica” [...] consiste nel misurare le possibilità di accedere agli strumenti istituzionalizzati di ascensione sociale e culturale che essa accorda agli individui di differenti classi sociali» (Ivi: 420). Il concetto di capitale culturale è parallelamente messo alla prova nei campi della fotografia e dell'arte. In particolare, in quest'ultimo, con l'ausilio di un modello statistico di regressione lineare (Bourdieu, Darbel, Schnapper 1972) – che successivamente Bourdieu troverà metodologicamente sempre più inadeguato adottando, in ambito quantitativo, una rappresentazione geometrica dei dati (Lebaron 2010: 11-45; Le Roux 2014; Lebaron, Le Roux 2015) – che gli consente di rilevare il diseguale accesso ai musei osservabile tra le differenti classi sociali. Tuttavia, è ancora nel campo della sociologia dell'educazione, nell'ultima opera faticosamente condivisa con Passeron – *La Reproduction* –, da cui quest'ultimo mostrerà un progressivo distacco epistemologico (Passeron 2016), che si delinea un'ulteriore sistematizzazione concettuale, a volte volutamente ostica (si consideri la prima parte dell'opera che tenta di riproporre lo stile dell'*Etica* spinoziana con il suo metodo geometrico strutturato in assiomi, proposizioni e scolii) in cui, nell'analisi dei sistemi d'insegnamento, si mette alla prova il concetto di capitale culturale in relazione con la comunicazione pedagogica (Bourdieu, Passeron 1972: 121-164). All'interno di un quadro teorico in cui si pone l'assioma per cui ogni potere di violenza simbolica – che altro non è che la capacità d'imporre significati legittimi dissimulando i rapporti di forza su cui si basa – aggiunge una forza specificamente simbolica a determinati rapporti di forze e che, conseguentemente, ogni azione pedagogica, implicante un lavoro pedagogico d'inculcamento di un arbitrario culturale, è oggettivamente una forma di violenza simbolica promossa da un'autorità pedagogica connessa ad un determinato sistema scolastico istituzionalizzato (Ivi: 44-118), i due sociologi, con l'intento di trattare «il rapporto pedagogico come un semplice rapporto di comunicazione» e di misurarne il rendimento informativo (in particolare nelle facoltà di lettere) quale principale indice di

³⁵ Bourdieu fa riferimento ad uno studio di Marie Skodak (1939: 1-156).

produttività specifico del lavoro pedagogico e così giungere ad individuare il principio primo delle ineguaglianze della riuscita scolastica dei bambini in base alle differenti classi scolastiche (Ivi: 121-122), pongono l'accento sulle *ineguaglianze dinanzi alla selezione e le ineguaglianze di selezione* (Ivi: 122-147). In altri termini, i due autori pongono quale tratto essenziale e costitutivo del loro oggetto di ricerca, *prima* di ogni criterio analitico che rinvii al genere o a qualsiasi altra caratteristica sociale considerata strutturale dell'universo considerato, *come* la popolazione di riferimento (in questo caso gli studenti) è stata inegualmente selezionata e quanto ciò pesa (e tende ad essere occultato) nella composizione dell'oggetto di studio. Successivamente, utilizzando la relazione tra *capitale linguistico* e *grado di selezione*, Bourdieu e Passeron discutono e spiegano le variazioni che via via si osservano tra le varie componenti di studenti *sopravvissuti* ad un processo di selezione che, nel premiare, in ultima istanza, chi è in grado di far fruttare il proprio capitale culturale antecedente tende a stemperare, *apparentemente*, le differenziazioni di classe ma *solo* nei termini in cui riproduce la sua logica conservatrice di fondo: ovvero *consacrando* chi è – inegualmente – capace di adattarvisi o rispecchiarvisi.

In definitiva, i due sociologi, vedendo indebolite le loro proposte e aspettative verso una riforma del mondo scolastico in termini di *pedagogia razionale*, tratteggiano un sistema d'insegnamento (quello francese della fine degli anni Sessanta) che, dopo l'ondata della contestazione studentesca e l'ampliamento del pubblico che poteva accedervi, non sembrava scalfito nella sua capacità relativamente autonoma di riprodursi, essendo incapace di avvertire il mutamento in atto se non in termini di «disagio pedagogico» ma inibendosi la possibilità di una trasformazione dell'azione pedagogica. Pertanto, la crisi del sistema scolastico non faceva altro che rendere *visibile* l'aspirazione di fondo del sistema, cioè «esigere tacitamente un pubblico che poteva soddisfarsi dell'istituzione perché soddisfaceva di primo acchito alle sue esigenze» (Ivi: 160). Aspirazione che continuava a persistere e a *operare* selezioni conseguenti, come la scelta di concentrare l'indagine sul sistema scolastico in quanto sistema di comunicazione attestava. In tal senso, gli autori potevano concludere che

un sistema scolastico determinato compie per di più la sua funzione sociale di *conservazione* [corsivo mio] e la sua funzione ideologica di legittimazione attraverso i modi specifici secondo i quali compie la sua funzione tecnica di comunicazione (Ivi: 164).

Il concetto di capitale simbolico, a sua volta, ci sembra rintracciabile nelle sue forme germinali fin dalla prima opera di Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, in cui il sociologo francese ha avuto modo di osservare i mutamenti culturali in atto indotti forzatamente dal colonialismo francese (Robbins 2005: 16). In quest'ultima, infatti, emergono già nitidamente i principali elementi in cui si articolerà quella che possiamo definire l'*antropologia economica* bourdieusiana. Lì si può rintracciare, in prima istanza, nella descrizione della struttura sociale cabila, quando il sociologo francese tratteggia la

condizione subalterna della donna cabila, il suo configurarsi come *mezzo* per accrescere la famiglia e rinsaldare i legami sociali, all'interno di una logica precapitalistica (patriarcale), in cui lo *scambio* tra matrimonio e dote non è inquadrabile come una *vendita* (la sposa in cambio di risorse che il padre del fidanzato dà al padre della fidanzata), quanto, sostiene Bourdieu riprendendo un'elaborazione maussiana (Mauss 2002), come «uno scambio tra doni e contro-doni» non riducibile a calcolo meramente economico – aspetto proprio delle società moderne. In tale contesto, pertanto, «la dote è un contro-dono e il matrimonio è uno scambio che può creare alleanze [...] e che prende la forma di dono reciproco perché la relazione tra matrimonio e dote non è arbitraria, [dato che] il matrimonio era parte integrante dei doni che l'accompagnavano» (Bourdieu 1958: 15-16). Essa, infatti, non fa altro che ristabilire un *equilibrio incrinato*, tanto che se la morte del marito avviene prima di quella della moglie, la dote viene restituita e la donna rientra nella sua famiglia di origine. Ciò *deve* avvenire anche in caso di ripudio della moglie, se non si vuol mettere in discussione il principio base di tali società – l'onore, massima espressione del capitale simbolico che per Bourdieu struttura tali società, come dirà più esplicitamente nelle opere successive –, dato che solo così si mostra che una sorta di *contratto* si è rotto ma che al contempo il principio di reciprocità è rimasto inalterato in una società in cui il ruolo del gruppo e della solidarietà di gruppo è chiaramente predominante rispetto all'individuo, di per sé impensabile al di fuori di esso (Ivi: 15-18). In questo studio, come ha suggerito Frédéric Lebaron (2004:120), si assiste già ad un tentativo di appropriarsi e rielaborare alcune categorie marxiste come quando si tenta di trasporre la nozione di “riproduzione semplice” allo studio del tempo ciclico delle società tradizionali ed in tal senso un primo esplicito accenno al sintagma capitale simbolico lo si può rintracciare nelle pagine successive del testo, in particolare nella sezione dedicata agli arabofoni. In questa parte, Bourdieu descrive le diverse componenti arabofone:

i cittadini, raggruppati in corporazioni fondate su codici d'onore che implicano rispetto reciproco. In questo ambito Bourdieu si sofferma sul carattere dimensionale ristretto delle imprese in cui non si manifesta un'opposizione tra le classi, dato che il livello non troppo accentuato di differenziazione non predispone ad una percezione di questo tipo, anche perché «l'attività economica è controllata da un funzionario religioso con il compito di far regnare l'onestà nelle transazioni e di vegliare a che i precetti coranici vengano osservati» (Bourdieu 1958: 55-56). Bourdieu sottolinea come le città sono i luoghi di residenza dei moralisti, degli asceti e dei giuristi, che ad un tempo si contrappongono al mercantilismo cittadino e al ritualismo rurale, e come la vita pubblica corretta, fatta di piccoli e sottili piaceri, è dominata dal timore dell'opinione degli altri (Ivi: 56-57);

i semi-nomadi e nomadi, con il «loro fiero pessimismo e orgogliosa rassegnazione», consapevoli che al tentativo di sedentarizzarsi seguirebbe un declino certo e la necessità di considerare il gruppo come fondamento e condizione di qualsiasi sopravvivenza (Ivi: 58-62);

i semi-sedentari, tra cui vige uno stretto rapporto tra equilibrio economico, ambiente e rapporti umani, tanto che Bourdieu vi vede all'opera una rigida «legge bioeconomica» (di chiara impronta malthusiana) nel momento in cui alla precarietà delle condizioni economiche, connessa con l'assenza di una previsione e di un'organizzazione razionale delle riserve, all'accrescersi della popolazione rispetto alle risorse disponibili segue, inevitabilmente, una maggiore mortalità e il ristabilimento di un equilibrio (che è la vera legge di fondo di queste società) (Ivi: 62-71).

Ed è proprio tra i semi-sedentari, in cui il patrimonio terriero (in genere non troppo ampio) è, ad un tempo, familiare, cioè riconducibile ad un capostipite, e indiviso (dove l'indivisibilità non è sinonimo di collettività ed è funzionale alla difesa dell'integrità del patrimonio stesso da eccessive frammentazioni o intrusioni straniere), che si manifesta una più palese e *necessaria* ricchezza di rapporti umani che si presenta come direttamente proporzionale alla povertà delle tecniche produttive. Ciò è – sottolinea Bourdieu – indice di una integrazione dell'individuo nella società per cui le stesse differenze di *status* tra proprietari e non proprietari (il *khammessato*) mettono in luce un commercio d'onore e di prestigio, dunque di dono e contro-dono, di protezione e di omaggio, più che di *possibile* sfruttamento e parassitismo. La vera *forza* di tali società, in cui le relazioni sociali e politiche ricalcano quelle familiari, è data dalle capacità dei singoli gruppi di aggregarsi in gruppi e tribù sempre più potenti per trovare protezione seguendo una logica – afferma Bourdieu – analoga a quella che «in un altro contesto attira capitale a capitale» (in cui ci pare di vedere il richiamo alla marxiana *accumulazione originaria* alla base della rivoluzione industriale) dove il capitale iniziale non è altro che «il nome e l'ascendente che esso conferisce al gruppo che lo porta». Il nome – rimarca Bourdieu – «costituisce da solo una potenza» e per capire tale approccio occorre «porsi nella logica dell'onore, del prestigio e della protezione» (Ivi: 76-77) tanto che la critica e il rifiuto del presente in tali società sorge non tanto dalla visione di un ordine migliore che condanni il presente e il passato, quanto «dall'esaltante memoria dell'ordine antico, fondamento di ogni orgoglio e difesa suprema contro il dubbio di sé» (Ivi: 83). In definitiva, senza *riconoscere* la specificità di tali società, in cui il commercio dell'onore e del prestigio» suppliscono all'«assenza di capitale e di un mercato del lavoro» (e dunque di un calcolo economico razionale), assicurando in tal modo «la circolazione dei beni e dei servizi», ed in cui il conformismo di una morale chiusa non può essere condannato sulla base di una morale intenzionale, diventava impossibile, secondo Bourdieu, sfuggire ai tentativi di assimilazione o alla semplice riproduzione dell'ordine coloniale, piuttosto che contribuire alla promozione di una

«nuova società» algerina che fosse «rispettosa dei valori fondamentali della civiltà tradizionali e adattata agli imperativi del mondo moderno» (Ivi: 125-126).

Fin da queste pagine è dunque evidente l'importanza rivestita dall'*incontro* con l'Algeria per la formazione di una concettualizzazione delle pratiche in cui cogliere logiche differenziali, *scarti* che emergono (e dialogano) tra contesti che Bourdieu tenta di non porre mai in una semplice e diacronica articolazione di sviluppo linearmente progressivo. La ricchezza dei rapporti umani che dà vita ad una complessa *economia dei beni simbolici*, con al centro quel "capitale d'onore" già colto nei suoi tratti essenziali nel suo contatto *diretto* con una società a cui Bourdieu dedicherà altri importanti studi sul campo (Bourdieu, Darbel, Rivet, Seibel 1963; Bourdieu, Sayad 1964) e a cui rimarrà sempre affettivamente legato – con evidenti implicazioni nella stessa selezione degli oggetti di ricerca (Reed-Danahay 2005) – cercando di *afferrarla* anche da un punto di vista iconografico (Bourdieu 2012c), la ritroveremo formulata più solidamente nell'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, a cui non a caso anteporrà tre studi di etnologia cabila. In questo testo, in cui matura *anche* una prima esplicitazione delle *forme* di capitale in un quadro teorico ormai definito, al concetto di capitale simbolico è dedicato l'ultimo denso paragrafo (Bourdieu 2003a: 292-316) in cui Bourdieu chiarisce, innanzitutto, come la mera lettura oggettivistica dello scambio tra dono e contro-dono, privando quest'ultimo degli elementi diacronici che lo caratterizzano (il carattere temporale differito del contro-dono che istituisce un'asimmetria) ed estrapolandolo dallo specifico contesto, non coglie la mole di lavoro necessaria per dissimulare il carattere economico dello scambio. In società come quella cabila, in cui lo scambio di doni pretenderebbe di «sospendere per un certo tempo l'esercizio dell'interesse» (Ivi: 293), in cui, cioè, richiamando György Lukács, si tende a negare il «vero terreno della vita» di tali formazioni sociali dotate di un'economia *in sé e non per sé*, l'economicismo oggettivista – come lo chiama Bourdieu – annulla la specificità delle economie arcaiche, la rimozione socialmente necessaria del calcolo esplicito che le connota, nonché la densità delle «nozioni bifronti» del lessico economico che utilizza (Ibidem). In queste realtà, afferma Bourdieu, «la legge generale dello scambio fa sì che le convenzioni siano tanto più facili da instaurare [...] quanto più gli individui o i gruppi che essi uniscono sono vicini da un punto di vista genealogico» per cui, più ci si allontana da tale modello instaurando scambi tra quasi-estranei o stranieri, più il tipo di transazione che può essere stabilita diventa «conforme alla sua verità economica, e il calcolo interessato, *che non è mai assente dallo scambio più generoso* [corsivo mio], transazione in cui le due parti trovano il loro vantaggio e su cui perciò contano, può svelarsi in modo sempre più evidente» (Ivi: 296). Se ne deduce, continua Bourdieu, che «le transazioni amichevoli tra parenti e alleati stanno alle transazioni di mercato come la guerra rituale sta alla guerra totale» (Ivi: 297) e, nondimeno, quanto in tali transazioni risultino dirimenti le dissimulazioni che nascondono le nozioni *chiare* di compratore e venditore che tendono a dissolversi nella rete di

intermediari e garanti che, pertanto, tendono a trasformare «la relazione puramente economica tra l'offerta e la domanda in una relazione genealogicamente fondata e garantita». Il matrimonio – come Bourdieu aveva già osservato nel suo primo studio sull'Algeria – non sfugge a questa logica, dato che «viene stabilito quasi sempre tra famiglie già legate da tutta una rete di scambi anteriori» e ciò non rappresenta altro che «una cauzione della convenzione specifica». Non a caso, sottolinea il sociologo francese, la «prima fase dei negoziati» che portano a stipulare un matrimonio è condotta da parenti o alleati di grande prestigio delle due famiglie coinvolte. Tra di essi, in effetti, «il *capitale simbolico* [...] esibito costituisce al contempo un'arma e una garanzia dell'accordo concluso» (Ivi: 298). Un altro aspetto in cui viene alla luce la complessità e l'ambivalenza della logica economica arcaica è dato dal rapporto tra uomo e terra. Essa non è mai considerata come una materia prima, ma la serie di riti collettivi profilattici a cui è sottoposta, *apparentemente inutili* ad un'osservazione economicistico-razionalistica, tendono a ricomporre una frattura, percepita in modo trasfigurato, tra uomo e natura.

La necessità di non poter lasciare la natura a sé stessa (similmente alla figura femminile, osserva Bourdieu), evidenzia, infatti, «un rispetto misto a timore» (Ivi: 299-300) da parte del contadino cabilo. Allo stesso tempo, il carattere duplice dell'attività lavorativa mostra come il centro gravitazionale della società cabila consista nel conformarsi all'ordine sociale, dove la conformità come «virtù fondamentale» risulta essere il contrario della «volontà di distinguersi» e, pertanto, vengono catalogati come «comportamenti sospetti» tutti quelli dettati, ad esempio, dal lavorare quando altri riposano o dal restare a casa quando gli altri lavorano. Infatti, «osservare i riti collettivi significa conformarsi all'ordine del mondo» (Ivi: 301) e, in una formazione sociale in cui manca una distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo, la dicotomia fondante percepita non potrà che essere quella tra il pigro, irrispettoso del proprio dovere sociale, e «il lavoratore, che compie la propria funzione socialmente definita qualunque sia il prodotto del suo sforzo». Pertanto, in ambiti in cui – e qui Bourdieu, come in altri passaggi del testo, richiama la lezione marxiana – tutto concorre a mascherare «la contrapposizione che si verifica tra il lavoro e il suo prodotto», dunque tra il «*tempo di lavoro*» (concentrato nei pochi mesi di aratura e raccolta) e i «*tempi di produzione*» (i mesi che intercorrono tra aratura e raccolta in cui il lavoro davvero autenticamente produttivo è pressoché nullo), la verità della produzione sembra *socialmente rimossa* (Ivi: 302-303). Per questo motivo, tutte quelle attività che l'economicismo inquadrebbe come attività senza dubbio improduttive, leggendole *negativamente* come *simboliche* e *gratuite*, indicano la necessità di un cambio di prospettiva salvo mancare d'intendere «la trasformazione ontologica» – come la chiama Bourdieu – che i sostenitori di uno sguardo economicistico fanno subire al loro oggetto d'indagine.

Di fatto, si configura lo stesso errore che Marx denunciava nei confronti dei padri della Chiesa

quando trattavano le religioni *prima* del cristianesimo e che Bourdieu imputa agli stessi marxisti quando tentano – scolasticamente – d’incasellare le formazioni sociali “precapitalistiche” in una tipologia scolastica dei modi di produzione. In questo approccio etnocentrico, il sociologo francese intravede una «*definizione ristretta dell’interesse economico*» quale prodotto storico del capitalismo.

In tal senso, l’economicismo non si troverebbe nelle condizioni di poter integrare nelle proprie analisi l’interesse propriamente simbolico se non riducendolo a passione e irrazionalità. Infatti, come sottolinea Bourdieu, in una società in cui la convertibilità del «capitale economico (in senso stretto) e del capitale simbolico» è quasi perfetta, «il calcolo economico che orienta le strategie degli agenti tiene conto in modo *indissolubile* [corsivo mio] dei profitti e delle perdite che la definizione ristretta dell’economia respinge inconsciamente nell’*impensabile* e nel *non numerabile*» (Ivi: 304). Se ne deduce che, rispetto alle idealizzazioni predominanti, nelle società arcaiche «le pratiche non smettono di obbedire al calcolo economico, anche quando danno l’impressione del totale disinteresse, perché sfuggono alla logica del calcolo interessato (in senso ristretto) e si orientano verso implicazioni non materiali e difficilmente quantificabili» (Ivi: 304-305). Per questo Bourdieu può concludere che «la teoria delle pratiche propriamente economiche è *solo un caso particolare* [corsivo mio] di una teoria generale delle pratiche economiche» (Ivi: 305). Allo stesso tempo, tuttavia, occorre sfuggire alle ingenuità dell’etnocentrismo economicista senza cadere nell’«esaltazione populista dell’ingenuità generosa delle origini». E ciò è possibile *solo* se si estende il calcolo economico inteso in senso non ristretto a tutti i beni materiali e simbolici «che si presentano come rari e degni di essere ricercati in una determinata formazione sociale». In questi termini diventa centrale l’assunzione della convertibilità dei diversi tipi di capitale, pressoché *inconsciamente* perfetta tra capitale economico e simbolico nelle società arcaiche dove il secondo si presenta ad un tempo come accumulazione d’onore e *credito*, obbligando, dunque, secondo Bourdieu, ad abbandonare

la dicotomia dell’economico e del non-economico che impedisce di percepire la scienza delle pratiche economiche come un caso particolare di una *scienza dell’economia delle pratiche*, capace di trattare tutte le pratiche, comprese quelle che si vogliono disinteressate o gratuite, quindi affrancate dall’economia, come delle pratiche economiche orientate verso la massimizzazione del profitto, materiale o simbolico (Ivi: 316).

La conclusione di Bourdieu è dunque che il «capitale accumulato dai gruppi» può esistere «sotto *diverse forme*» che, pur sottoposte a strette dinamiche di equivalenza e pertanto reciprocamente convertibili, produrranno «effetti specifici» in specifici campi (Ibidem).

In definitiva, tracciare una genealogia del concetto di capitale bourdieusiano ci ha permesso d’illustrare quanto le sue *forme* siano gradualmente emerse a partire dai primi eterogenei lavori sul campo del sociologo francese all’interno di un tentativo più complesso (e complessivo) di integrare in una *teoria delle pratiche* elementi economici, sociali e simbolici per giungere ad una «correzione

radicale dell'economicismo» che faccia tesoro della lezione durkheimiana capace di «mantenere costantemente un punto di vista radicalmente sociologico nel suo sforzo di generalizzare un discorso economico che non sia più puramente economico» (Lebaron 2004: 129-132). In tal senso, la scienza economica per Bourdieu diventa tale, oltreché *utile*, solo se non rimuove la dimensione simbolica in cui è inserita. Da qui possiamo ipotizzare l'insistenza sempre più decisa di Bourdieu su quel capitale simbolico (e sulle altre forme di capitale ad esso più vicine come il capitale culturale), sui suoi *effetti* che tendono ad essere oscurati dalla presunta pervasività di una *économie économique* che a partire dagli anni Ottanta ha teso a rivendicare una centralità e un'autonomia euristiche che ci sembrano inadeguate innanzitutto in termini epistemologici, oltreché politici, nel delineare l'effettiva articolazione dell'azione sociale e dei correlativi rapporti di potere. Da qui, tuttavia, anche i limiti di un approccio che, paradossalmente, assumendo forse *troppa trasparenza* sul lato di un circoscritto campo economico (in via di espansione) dominato dalla logica dell'interesse materiale e dell'azione razionale, per quanto sempre intrecciato con la logica del simbolico, rischia di non prendere adeguatamente in considerazione i potenziali conflitti – non la mera competizione tra gli attori sociali – interni alla *sfera produttiva*. In tal senso, nel prossimo capitolo proveremo a proporre alcuni raffronti tra l'approccio bourdieusiano e altre impostazioni critiche (in particolare il lascito marxiano e le istanze anti-utilitaristiche) per concludere con un raffronto tra il capitale e l'antropologia economica bourdieusiani – evidenziando la vicinanza con la *Théorie de la régulation* – e i teorici del capitale umano, dove non si tratterà tanto di dimostrare una superiorità sul terreno economico del primo rispetto al secondo³⁶, quanto il fertile mutamento di terreno e dunque di problematica introdotto dall'approccio bourdieusiano.

³⁶ È quanto pretenderebbe la critica avanzata da un ex allievo di Bourdieu come Jean-Louis Fabiani (2016: 108-109).

2. Il capitale e l'antropologia economica bourdieusiani alla prova della critica

Il progressivo lavoro di scoperta, elaborazione e intreccio delle forme di capitale e, dunque, più astrattamente, la formulazione di un *nuovo concetto di capitale* capace di oltrepassare la sua natura economica e di ricomprenderla come sua *forma*, ha posto non pochi interrogativi. In particolare, in questo lavoro ci pare utile proporre alcuni raffronti, come già anticipato, con almeno due approcci critici rispetto alle culture (non solo) economiche dominanti e al contempo in parte dissonanti, oltre che tra loro, rispetto alla postura bourdieusiana:

- a) il tortuoso e complesso lascito marxiano, che nella sua opera *mai* terminata – *Il Capitale* (Marx 1989⁵) – trova il culmine delle sue ricadute epistemologiche (e forse anche politiche). In tal senso, prenderemo in considerazione le tesi dei principali autori che hanno tentato di porre in relazione Marx e Bourdieu, dando un particolare rilievo a chi ha provato ad accostare, evidenziandone affinità e dissonanze, *il capitale di Marx* e *il capitale di Bourdieu*;
- b) la critica esplicita alla sociologia bourdieusiana in quanto, in prima istanza, «sociologia dell'interesse» (Caillé 1981) ad opera di autori antiutilitaristi aderenti al MAUSS (*Mouvement Anti-utilitariste dans les sciences sociales*), in particolar modo di uno dei più noti, Alain Caillé, successivamente autore di un *Manifeste convivialiste* (2013), esito conseguente, ci pare, delle premesse di un approccio anti-utilitaristico.

Concluderemo questo capitolo tentando di leggere quella che si può definire *l'antropologia economica bourdieusiana*³⁷ come critica dei teorici del *capitale umano*, in particolare dell'approccio di Gary S. Becker, che non a caso è risultato essere uno dei principali bersagli teorici (e implicitamente politici) di Bourdieu a partire dagli anni Settanta, e allo stesso tempo di evidenziare le vicinanze con la *Théorie de la régulation*, come più volte ha insistito uno dei suoi principali esponenti, Robert Boyer.

2.1 Il rapporto Marx/Bourdieu e il concetto di capitale: le principali interpretazioni

Sul rapporto complesso tra Marx e Bourdieu vi è una letteratura assai vasta e variegata, in cui si sono dispiegate le posizioni più disparate. In questo paragrafo ci concentreremo, preliminarmente, sulle interpretazioni che, da un lato, ci sembrano euristicamente più ricche, dall'altro, decisamente provocatorie, fino a giungere a porre in rilievo il rapporto inerente al concetto di capitale negli approcci dei due autori, con un'attenzione particolare alla specificità bourdieusiana. Sulla base di

³⁷ Com'è stato autorevolmente sottolineato (Swedberg 2011), non è un caso che un importante *articolo programmatico* come *Le champ économique* (Bourdieu 1997c) sia stato successivamente rielaborato e incluso nell'ultima opera economica bourdieusiana – *Les structures sociales de l'économie* – con il titolo: *Principi di un'antropologia economica* (Bourdieu 2004a: 219-249).

quest'ultimo raffronto, proveremo ad evidenziare come la stessa posizione bourdieusiana, cioè la convinzione che si assista ad una riformulazione ed estensione della nozione marxiana seppure all'interno di un paradigma teorico che si smarcava da Marx e dai marxismi – ortodossi o eterodossi che fossero e più o meno effettivamente *incontrati* (Batou, Keucheyan 2014) – ci pare debolmente fondata.

In prima istanza, occorre richiamare le parole dello stesso Bourdieu, secondo il quale Marx, insieme a Weber e Durkheim, ma allo stesso tempo articolati anche gli uni *con* o *contro* gli altri, rappresenta un'imprescindibile fonte d'ispirazione della sociologia bourdieusiana. Ciò è chiaramente leggibile già nel secondo scolio de *La Reproduction* dove si valorizza l'aspetto oggettivista in Marx (comune anche a Durkheim) e la messa in luce di un dominio di classe ma, al contempo, si valuta positivamente Weber (*contro* Marx e Durkheim) in quanto scienziato sociale capace di «darsi espressamente come oggetto il contributo specifico che le rappresentazioni della legittimità apportano all'esercizio e al perpetuarsi del potere» (Bourdieu, Passeron 1972: 44-45). In altri termini di considerare il carattere autonomo e dirimente di un rafforzamento simbolico dei rapporti di forza tra dominati e dominanti.

In generale, per Bourdieu la definizione di marxista, così come di durkheimiano o weberiano, non ha di per sé una rilevanza euristica, bensì attiene più ad un riduttivo e in genere stigmatizzante *gioco* classificatorio. Ciò che conta è l'utilità gnoseologica apportata dal lascito teorico di un autore (come Marx) a cui poter ricorrere pragmaticamente – è quanto dirà nella nota intervista *Fieldwork in Philosophy* – come ad un «compagnon» (2013b: 60-61). Ne risulta, dunque, non solo la possibilità, ma la necessità di pensare sia *con* che *contro* Marx, com'è stato sottolineato anche da alcuni commentatori (Gutierrez 2003). Pertanto, si tratterà d'individuare l'eredità marxiana in Bourdieu, anticipando che la sua preponderante difesa dell'opera del rivoluzionario di Treviri, rispetto ad una critica certamente non assente ma meno diffusa, si è di fatto coniugata, invece, con una contrapposizione assai più decisa nei confronti delle correnti marxiste ritenute più ortodosse (Gilles 2014: 94-116) e a una radicale critica dei regimi del cosiddetto “socialismo reale” (Bourdieu 2009²: 27-31; 2005c: 93-101).

Una profonda influenza marxiana nella formazione bourdieusiana, in particolare del *giovane* Marx delle *Tesi su Feurbach* e dell'*Ideologia tedesca*, è stata confermata più volte dallo stesso sociologo francese (2013b: 35-45) e ci pare criticamente ben tratteggiata in un saggio di Bruno Karsenti (2011) divenuto poi parte di un'importante monografia (Karsenti 2018: 225-259). Karsenti, in prima istanza, mette in luce l'approccio materialista bourdieusiano nei termini in cui il sociologo francese assume la primaria distinzione marxengelsiana (presente ne l'*Ideologia tedesca*) tra animali e umani, in cui questi ultimi si caratterizzano per la capacità (che diventa necessità) di *produrre* i propri mezzi di sussistenza e di «vivere letteralmente nei [propri] mezzi di vita» (Ivi: 226). La centralità della

produzione nella vita umana, dunque nella *storia* umana, va di pari passo con il suo contrario, la non-produzione, segnando, così, una fondamentale contraddizione sintetizzabile, come emerge in Bourdieu, nella divisione tra lavoro materiale e lavoro intellettuale dove il secondo può esistere e riprodursi *gerarchicamente* grazie all'esistenza del primo. Bourdieu, secondo Karsenti, farà di questa divisione (che diversamente da Marx risulta *insanabile* in un'ipotetica società comunista, ma non per questo non riconfigurabile in forme meno violentemente scisse) il centro della sua *teoria della pratica*, che Karsenti chiama «strutturalismo della pratica» e che viene ad un tempo giocata *contro* lo sguardo *esterno* dell'etnologo/cartografo a contatto con civiltà extra-occidentali e *contro* lo strutturalismo lévi-straussiano (che, suggerisce Karsenti, secondo il sociologo francese sarebbe quanto di più lontano da una sociologia d'ispirazione marxiana).

La posizione di Bourdieu consisterebbe, pertanto, nell'«elaborare una logica della pratica» capace di sviluppare «una critica delle condizioni mute e impercettibili del distacco teorico» e dunque capace di restituire alla pratica «ciò che essa è in quanto pratica» (Ivi: 233-234) a partire da una concezione della corporeità – ritenuta problematica da Karsenti, così come da altri autori³⁸ – in quanto costituita in gran parte *dall'esterno* in una dialettica di incorporazione, appropriazione e aggiustamento di elementi strutturali rispetto ad uno spazio oggettivo nei confronti del quale si paleseranno sempre scarti. Detto altrimenti: in cui l'*habitus* sarà sempre contraddistinto da *hysteresis*, per riprendere un'altra nozione chiave bourdieusiana (Hardy 2014²: 126-145). Scarti che s'incrementano, soprattutto per le classi dominate, in una società come quella capitalistica contemporanea in cui la temporalità del corpo, che *deve* abituarsi al *fuori*, e la temporalità della produzione (sempre più accelerata e smaterializzata) tendono a divergere, dove, dunque, «la *salvezza attraverso la pratica*» (Karsenti 2018: 254) – che Bourdieu intravedeva come un tratto saliente delle società precapitalistiche, anche se in realtà già fortemente alterate dalla colonizzazione occidentale tanto da essere poste in dubbio da Karsenti come formazioni sociali davvero *altre* rispetto alla modernità – è sempre meno operativa.

A sua volta, da una prospettiva esplicitamente neomarxista che pone anch'essa in particolare rilievo il debito bourdieusiano rispetto all'*Ideologia tedesca* marxengelsiana (testo mai pubblicato e in verità considerato *superato* dagli estensori del *Manifesto del Partito Comunista*), prende le mosse la lettura di Michael Burawoy (2018a, 2019) che tenta di mettere in comunicazione i due autori proprio a partire dalla loro comune critica della filosofia. In effetti, secondo il sociologo inglese, le bourdieusiane *Meditazioni pascaliane*, sintesi teorica di una riflessione quarantennale, sottolineano come la *ragione scolastica*, tipicamente filosofica, non riesca a dare conto delle condizioni sociali ed

³⁸ In particolare, il riferimento è a Pierre Macherey che vede nell'incorporazione delle disposizioni l'adozione di una critica wittgensteiniana al mentalismo che rischia di cadere in un eccesso di corporeismo reintroducendo una separazione astratta tra corporeo e mentale (Macherey 2014).

economiche che producono la postura propriamente teorica fondata sulla divisione del lavoro nei termini di frattura tra lavoro intellettuale e lavoro manuale come osservato da Marx ed Engels. Ciò porta i filosofi, e più in generale gli intellettuali, a scambiare «la guerra delle parole [con la] trasformazione del mondo reale» (Burawoy 2019: 76). Se questo è un assunto comune a Marx e Bourdieu, e se entrambi in qualche modo hanno tentato di allontanarsi dalla *pratica della logica* per orientarsi verso la *logica della pratica*, tuttavia, il limite di Marx e del marxismo, secondo Bourdieu consisterebbe nell'incapacità da parte di questi ultimi di riuscire a pensare l'*effetto teorico* generato dalla loro stessa teoria, ovvero la capacità di dare concretezza politica ad una classe *sulla carta*, com'era la classe operaia, quindi di *crearla*, mobilitandola, attraverso un'operazione simbolica. Da qui l'illusione (idealistica) di un proletariato come soggetto autore di una radicale trasformazione sociale tesa a realizzare il comunismo come comunità mondiale di *individui nuovi* – in realtà una nuova «invenzione scolastica» (Ivi: 78) –, quando, più realisticamente, esso tenterà di migliorare le sue condizioni sociali senza per questo mettere in discussione alla radice i processi di valorizzazione del capitale propriamente economico.

In tal senso, Burawoy vede nell'approccio bourdieusiano, in particolare nella sua proposta di suddividere lo spazio sociale in campi che tra loro coesistono, il tentativo di sostituire al marxiano (o forse è meglio dire marxista) materialismo storico, quale intreccio di almeno tre differenti dinamiche storiche³⁹, una teoria più propriamente scientifica a scevra da illusioni idealistiche. Se è opinabile la riduzione dell'opera marxiana a una sorta di inesorabile e fatalistica implosione del capitalismo ostacolato *solo* dalla resistenza del suo impianto sovrastrutturale, come parrebbe innanzitutto evidenziare il sociologo inglese (che non a caso richiamerà Gramsci per colmare le lacune marxiane), soffermandosi sullo sforzo marxiano (dopo le dure sconfitte politiche del 1848) di tratteggiare quella che potremmo chiamare *la logica profonda del capitale* nel *Capitale*, a sua volta, l'operazione bourdieusiana di sostituzione della dominazione propriamente economica con la dominazione simbolica (accentuando l'aspetto sovrastrutturale rispetto a quello strutturale, se volessimo adottare il lessico tradizionalmente marxista) non è meno esposta a cortocircuiti teorici e pratici. In particolare, secondo Burawoy, da un lato, l'idea della costituzione di differenti e tendenzialmente radicati *habitus* di classe, dall'altro, una sorta di omologia tra i diversi campi (di cui il campo economico sarebbe solo *uno* di essi, per quanto sempre più capace d'influenzare i restanti), all'interno dei quali diverse forme di capitale diventano lo strumento *e* al contempo la risorsa da accumulare per assumere posizioni dominanti, tendono a indebolire la capacità dei subalterni di mutare lo *status quo*. Ciò evidenzerebbe,

³⁹ Esse si articolano nei termini della a) storia come successione di modi di produzione; b) storia come dinamica di un modo di produzione *dato*; c) storia come storia delle lotte tra classi e come tale come *motore* del passaggio da un modo di produzione all'altro fino a giungere al *comunismo* che essendo senza classi e dunque senza forme di sfruttamento *non sarebbe considerabile* – affermazione non poco sorprendente quella di Burawoy – *un modo di produzione*.

insieme alla sottovalutazione delle lotte intersezionali e alla scarsa attenzione bourdieusiana sulla condizione operaia⁴⁰, uno degli *angoli morti* della teoria bourdieusiana, secondo gli introduttori dell'edizione francese del testo di Burawoy dedicato alle *conversazioni immaginarie con Bourdieu* (Carbonell, Koechin, Palheta, Ravelli 2019). In tal senso, la lotta propriamente di classe diventa una lotta di *classement* (Bourdieu 1973) principalmente interna alle diverse frazioni in cui si articola la classe dominante (ma frazioni della classe dominante, con interessi specifici, non erano certo sfuggite a Marx ed Engels a partire dalla stessa *Ideologia tedesca* come giustamente suggerisce il sociologo inglese), e lo stesso campo economico risulterebbe privo di quel concetto di sfruttamento del lavoro propriamente marxiano. Non a caso, il principale studio bourdieusiano dedicato al campo economico nei termini di mercato immobiliare teso a incentivare forme d'individualizzazione e di privatizzazione delle unità abitative, non prende mai in considerazione, ad esempio, sottolinea Burawoy (Ivi: 81), il processo propriamente produttivo di costruzione degli edifici dal punto di vista operaio.

Di fatto, da un'ottica bourdieusiana, le possibilità di mutamento sociale sono innanzitutto nelle mani della frazione dominata della classe dominante, quella dotata di maggiore capitale culturale, e molto devono alla sua capacità di *trasferirlo* ad importanti settori delle classi medio-basse sfruttando il disallineamento tra *habitus* e campo, il cui allineamento di fatto non è *mai compiuto*. Diventa dunque dirimente far leva sulle forme d'isteresi che vi si manifestano, in particolar modo quando un tale disallineamento affetta diffusamente e trasversalmente i campi (*il Maggio francese* è il principale esempio esposto da Bourdieu in *Homo academicus*). Ne deriverebbe una priorità per gli intellettuali critici orientati dal perseguimento di un autentico universale, in altri termini *dell'interesse per il disinteresse*, concretamente e storicamente emerso nella costruzione e autonomizzazione dei campi artistici nonché giuridici (di cui lo Stato è la principale, per quanto ambivalente, espressione), nel promuovere mutamenti sociali, nonché un'efficace *resistenza* alle ragioni particolaristiche dell'economia come l'ultima fase del pensiero e della pratica scientifica e politica bourdieusiana testimonieranno. Burawoy, come vedremo meglio nell'ultimo capitolo della seconda parte di questo lavoro, vede non poche contraddizioni in un pensiero che tenderebbe a sottovalutare la capacità di auto-emancipazione delle classi popolari anche se al contempo non esista a prendere parte per queste ultime. Il sociologo inglese può dunque concludere che in Bourdieu si assisterebbe ad un ritorno verso la *pratica della logica* declinata hegelianamente nei termini in cui i sociologi sarebbero in grado di identificare gli aspetti oggettivi, *veri*, che animano le dinamiche sociali, e dunque nel pretendere che le istituzioni

⁴⁰ Se è vero che Bourdieu non ha mai fatto del mondo operaio un oggetto di studio centrale ciò non è dovuto, secondo alcuni ricercatori che hanno lavorato su questo terreno sottolineando una vicinanza con gli strumenti d'indagine bourdieusiani, a una forma di disinteresse, quanto al fatto che tale ambito fosse già «estremamente “investito” politicamente da parte di sociologi militanti e militanti sociologi», oltre che da autori marxisti, in particolare di tendenza allthusseriana, di cui Bourdieu aveva tutt'altro che una buona opinione (Beaud, Pialoux 2015: 77).

pubbliche siano all'altezza del loro compito *universale* formalmente enunciato.

Agli interrogativi aperti e alle stimolanti letture operate da Karsenti e Burawoy che ci pare vadano oltre il rapporto Marx/Bourdieu, corrispondono, nondimeno, critiche alquanto tendenziose e decisamente sopravvalutate tese, non di rado, a schiacciare *negativamente* Bourdieu su Marx o a trattarglielo come il principale referente del neo-marxismo. Una delle posizioni più note e citate nella letteratura è quella di Jeffrey C. Alexander (1995), a sua volta sottoposta ad una puntuale e radicale critica da una prospettiva bourdieusiana (Wacquant 1996, Mauger 2012). Il sociologo statunitense, partendo da posizioni che si dicono neo-funzionaliste, tenta di sottoporre ad una critica radicale l'approccio bourdieusiano inquadrandolo immediatamente come interno allo sforzo – comune al marxismo culturalista inglese che ha animato e influenzato i *Cultural Studies* – di costruire «un neo-marxismo delle sovrastrutture» (Ivi: 129). Nel lungo e «pesante» (Wacquant 1996b) saggio, in cui richiama lavori precedenti, Alexander cerca di mostrare l'inconsistenza e le contraddizioni dell'approccio bourdieusiano, in particolar modo il tentativo di reintrodurre il soggetto in un approccio che tende a criticare il lascito strutturalista e funzionalista – non a caso la prima, apprezzata opera bourdieusiana, *Sociologie de l'Algérie*, è letta da Alexander come parte di un approccio struttural-funzionalista di matrice inglese (Alexander 1995: 196-197) – e allo stesso tempo di riappropriarsene all'interno di una teoria materialista che in quanto tale sarebbe «riduzionistica» e «anti-volontaristica», dunque di per sé *negativa*. Le principali argomentazioni di Alexander, in sostanza, rinviano all'incapacità bourdieusiana di pensare l'azione sociale in termini non deterministici e di considerare la cultura come entità effettivamente autonoma (in cui l'autonomia del ricercatore consisterebbe nella capacità/necessità d'*interpretare* la realtà sociale), aspetti che, in linea di principio, afferma l'autore, né lo strutturalismo né il funzionalismo negherebbero (Ivi: 133). Ne deriverebbe «un'ingannevole critica della teoria culturale» (Ivi: 131-136) che inficia gli stessi risultati empirici della sociologia bourdieusiana – per cui «l'attività teorica non è separabile dal lavoro scientifico di costruzione di un oggetto concreto» (Wacquant 1996b) diversamente dal funzionalismo parsonsiano – che porta Alexander a collocare la problematica bourdieusiana all'interno di un lacunoso marxismo culturalista in cui, allo stesso tempo, sarebbero accomunati Lukàcs, Marcuse e Althusser (Alexander 1995: 142) e in cui i concetti di strategia (inconscia), *habitus*, campo e capitale impiegati da Bourdieu tenderebbero a svuotare integralmente l'*autenticità* delle azioni e delle comunicazioni umane. In tal senso, se ne tralascerebbero i tratti irrazionali ed emozionali, riducendole a epifenomeni di una competizione interna ai vari campi a loro volta subordinati alla sfera economico-materialistica, fino a legittimare forme di cinismo sociale (Ivi: 149-164). È evidente che una lettura di questo tipo tende a ridurre il piano oggettivistico-descrittivo di un approccio che si vuole *scientifico* e *riflessivo* sul lato valoriale e morale – come ha notato anche Mauger parlando di una critica ad un tempo soggettivista, morale e

politica (Mauger 2012: 28) –, assunto peraltro come tendenzialmente destoricizzato. Ad ogni modo, ciò avrebbe ripercussioni anche nella sfera più propriamente politica, dato che Bourdieu, a livello teorico, non riuscirebbe – secondo Alexander (e in genere i critici di matrice liberale) – a pensare l'autonomia di una sfera pubblica (e della formazione di un'opinione autenticamente pubblica) con le sue articolazioni necessariamente pluralistiche e trascurerebbe di valorizzare le istituzioni democratico-liberali e il processo di formazione e decisione democratica (a partire dal voto), mentre tenderebbe a porre in evidenza i processi di dominazione che accomunano società democratiche(liberali) e non-democratiche(illiberali) (come i regimi cosiddetti socialisti dell'Est Europa) senza coglierne i tratti *distintivi* e irriducibili (Ivi: 187-194).

Come proveremo a (di)mostrare nella seconda parte di questo lavoro, la critica bourdieusiana dei regimi democratico-liberali e anti-democratico-illiberali è in realtà espressa da un punto di vista fortemente democratico *non ingenuo*, in cui, cioè, assumono rilevanza la produzione di disposizioni e condizioni (materiali e simboliche) per un effettivo e diffuso esercizio di una *scelta* democratica. Ciò implica che *la democrazia* non sia *semplicemente* del tutto compiuta ed è assai più probabile che sia un processo (non lineare) *senza fine* prima di corrispondere ad un determinato regime storicamente determinato, aspetto che ci pare ancora più chiaro oggi, in tempi di “democrazia del pubblico” (Manin 2010; Girometti 2012a) e di regressione democratica in termini di neo-plebiscitarismo e di esclusione (e auto-esclusione) dal processo democratico di ampi settori delle classi popolari, in cui la stessa configurazione della cittadinanza sul modello dello Stato-nazione (Balibar 2012) coniugata con l'intensificazione delle migrazioni si abbatte, seppure diversamente, sui soggetti più deboli (migranti e autoctoni) alimentandone le divisioni. Il continuo rinvio di Alexander ad un neo-marxismo di Bourdieu – assai eterogeneo e antitetico nei suoi riferimenti – trova anche un inquadramento cronologico in un'appendice dedicata alla formazione ed evoluzione intellettuale bourdieusiana (Alexander 1995: 195-200). In essa, con riferimenti bibliografici quanto meno carenti e prevalentemente orientati a supportare le proprie tesi (Boltanski, Thévenot 1991; Honneth 1986; Caillé 2005²; Lasa 1992; Ferry, Renaut 1990) oltre che con una discreta dose di arbitrarietà, si afferma che *dopo* la redazione di *Sociologie de l'Algérie* si consolida progressivamente una fase in cui il sociologo francese subirebbe una marcata influenza sartriana, evidenziata da un comune lessico, fino a giungere a pensare nei termini di un marxismo «quasi-althusseriano»⁴¹ che perdurerebbe fino alla redazione dell'*Esquisse*

⁴¹ Come si possano effettivamente tenere *insieme* influenze così antitetiche, tra chi sottolinea il carattere libero e tragico del soggetto come l'umanismo di Sartre e l'anti-umanismo teorico althusseriano, che non nega la soggettività come comunemente si afferma (ed è avvalorato dallo stesso Bourdieu), bensì la colloca nei processi di produzione materiale e ideologica che la interpellano e la sovra-determinano, è alquanto misterioso. D'altronde, sotto questo aspetto Wacquant è ben più drastico quando sottolinea «la retorica del risentimento» che animerebbe Alexander e «la stupefacente ignoranza della logica interna e del contesto intellettuale in cui si è sviluppata l'opera di Bourdieu» (Wacquant 1996b: 83).

d'une théorie de la pratique (Ivi: 196-197). Nelle fasi successive si assisterebbe al tentativo bourdieusiano di costruire una teoria originale della società incentrata sull'enfatizzazione dei concetti di pratica, campo, *habitus*, corpo, rimanendo, tuttavia, niente più che «una variante del neo-marxismo» (Ivi: 199).

Se non c'è dubbio che Bourdieu assuma alcuni tratti della riflessione marxiana (più che marxista), in particolar modo la concezione agonistica e relazionale (quest'ultima comune anche a Durkheim) della società e l'idea che non esista una natura umana che non sia storicamente prodotta e dunque rinviabile ai rapporti sociali, allo stesso tempo, come abbiamo già segnalato, ciò è funzionale alla produzione di una sociologia come *scienza sociale* in cui, nondimeno, sono combinati pragmaticamente gli approcci *necessariamente parziali* di autori diversi. Ciò, come ricorda Mauger (2012), ha permesso a Bourdieu, ad esempio, di pensare Weber *con* Marx consentendo di portare il pensiero materialista su terreni che il materialismo marxista non avrebbe visto lasciando invece spazio allo spiritualismo (Bourdieu 2005a: 33), così come di pensare il concetto di campo *con* e *contro* Weber in un percorso teorico e pratico in cui, complessivamente, il sociologo francese ha cercato di non rimanere imbrigliato nel *gioco* delle classificazioni accademiche e di oltrepassare «le false antinomie e le false divisioni» (Mauger 2012: 33-33). In generale, come ha osservato Wacquant

sapere se Bourdieu è marxista o meno è l'archetipo della questione scolastica sottomessa alla *logica del processo* e non all'imperativo della carità interpretativa che governa ogni scambio intellettuale degno di nota (Wacquant 1996b: 85).

Inoltre, se ogni serio tentativo di promuovere una proposta teorica complessa e articolata implica necessariamente di attingere da correnti scientifiche e filosofiche eterogenee *già* sedimentate nel passato, la stessa definizione di marxista, che sia in termini dispregiativi o meno, «serve troppo spesso a marcare una differenza, uno scarto in rapporto all'eredità e al cammino collettivo delle scienze sociali» e dunque serve ad «occultare lo zoccolo comune su cui si appoggiano tutte le sociologie critiche, marxiste o meno» (Ivi: 86). Allo stesso tempo, lo stesso Wacquant non ha esitato a porre in evidenza gli scarti tra Bourdieu e Marx, individuando in prima istanza, seppure in modo opinabile, l'assenza in quest'ultimo di un ruolo costitutivo della cultura per l'azione e la percezione sociale (Wacquant 1996a: 66). La stessa concezione marxiana dell'ideologia come *falsa coscienza* risulterebbe riduttiva in quanto radicata nei processi di produzione materiale e rinvierebbe a interessi e contraddizioni di classe senza alcun rapporto con la verità, risultando, pertanto, inseparabile dalla produzione di merci, il che impedirebbe a Marx – secondo Wacquant – di giungere ad una teorizzazione «completamente separata (à part entière) dell'ideologia e della coscienza» (Ivi: 71). Bourdieu, in particolar modo attraverso l'impiego dei concetti di capitale simbolico e violenza simbolica, *habitus* e campo culturale, ha invece contribuito a mettere in luce ciò che Marx non riusciva a *vedere*, ovvero quanto la cultura «contribuisce a *constituer* e riprodurre le strutture sociali di dominazione

legittimando o rappresentando in modo fallace il potere politico che le fonda» (Ivi: 72). Per Bourdieu, diversamente da Marx, il mondo sociale ha dunque una «doppia oggettività» e «la cultura è dotata [...] del *potere di formare il mondo* perché le associazioni e le dissociazioni che essa formula in modo attivo contribuiscono alla fabbricazione delle strutture sociali». Si assiste, dunque, ad una completa riabilitazione della *dimensione politica* della cultura – in cui prendono posto *le poste in gioco* legate, ad esempio, ai rapporti di genere o etnici – per cui le pratiche e le rappresentazioni politiche non sarebbero più «un riflesso passivo e mistificato dei rapporti di classe che operano attraverso la dominazione della “forma merce” come in Marx» (Ivi: 71-72) dove i diversi gruppi o classi e frazioni di classe conducono lotte propriamente simboliche per la definizione del mondo sociale più conforme ai propri interessi e in cui il campo delle prese di posizione ideologiche riproduce sotto una forma trasfigurata il campo delle posizioni sociali. Per ciò stesso, conclude Wacquant, «la cultura funziona come potere, o capitale» (Ivi: 74), che può essere differenzialmente accumulato e utilizzato.

Se vi sono, ovviamente, interconnessioni tra posizioni socio-economiche e stili di vita, tra capitale economico e capitale culturale, nondimeno esse sono subordinate alla stessa legge di accumulazione del capitale che tuttavia, come abbiamo visto, ha forme distinte e dunque promuove nel campo del potere anche i detentori dell’alta cultura e spinge per lotte di classificazione all’interno della stessa classe dominante. Allo stesso tempo, il concetto di *habitus* sarebbe in grado di spiegare come le strutture sociali sono differenzialmente incorporate e quanto continuo i sistemi simbolici come realtà capaci di promuovere *effetti* irriducibili ad una base economico-strutturale. Rimangono ad ogni modo problemi aperti, afferma Wacquant, come il rapporto *habitus*-struttura difficilmente scandagliabile da un punto di vista empirico, un’analisi delle condizioni sociali che producono (o non producono) omologie tra *campo del potere* e campo della produzione culturale, una superfetazione del concetto di capitale simbolico, una lacuna sul lato dei contenuti della coscienza che tende a sottostimare il potenziale oppositivo delle culture dominate. Tutti aspetti ancora bisognosi di approfondimenti.

Chi ha invece tentato, nel mondo anglosassone, di leggere *positivamente* l’opera bourdieusiana come una forma originale di aggiornamento, seppure non apertamente dichiarato, del materialismo storico, ponendo dunque l’accento su una declinazione eterodossa del marxismo presente in Bourdieu, è stata Bridget Fowler (2011: 33-57). Il saggio della sociologa scozzese su cui ci soffermiamo, successivo ad altri importanti lavori dedicati a Bourdieu (Fowler 2010, 2009, 1997), ci pare degno di nota in quanto è innanzitutto un sottile e stimolante tentativo di scorgere una pur discutibile linea di continuità (e rinnovamento) tra il lascito marxiano più produttivo e la ricerca bourdieusiana.

L'autrice, pur consapevole delle distanze tra gli autori⁴², ritiene Bourdieu, operando quella che ci sembra una forzatura, uno dei «principali eredi della tradizione marxista occidentale» e ciò nonostante l'interesse bourdieusiano sia stato diretto verso autori tra i più eterogenei, e non certo riconducibili al marxismo, come quelli ricordati dalla stessa Fowler: Weber, Durkheim, Husserl, Mauss, Elias e Pascal. Infatti, secondo Fowler, «*paradossalmente, per difendere Marx*», Bourdieu avrebbe scelto di utilizzare alcuni aspetti di altre teorie critiche verso l'idealismo, in particolare lo strutturalismo durkheimiano, «*mirando a rafforzare ulteriormente il materialismo storico*» (Fowler 2011: 33). In prima istanza, la ri-concettualizzazione proposta da Bourdieu nella costruzione di una *teoria della pratica* mostrerebbe una medesima ascendenza lessicale in cui, ad esempio, il termine pratica rinvierebbe a quello di prassi. Soprattutto, Bourdieu condividerebbe con Marx la prospettiva di demistificare tutte quelle relazioni umane che si presentano come «trasparenti e razionali» e la stessa articolazione del concetto di capitale in più forme risponderebbe alla preoccupazione materialista di mostrare «*l'incremento di energia sociale*» accumulabile dove è il capitale simbolico a riconoscere e legittimare le altre forme di capitale, dunque i loro detentori (Ivi: 34).

A Fowler, tuttavia, non sfugge che il concetto di capitale simbolico può essere concepito «come una reinvenzione dell'idea di status di Weber»; allo stesso tempo, per come tende ad essere utilizzato nelle ultime opere bourdieusiane, esso, insieme al capitale culturale, è però interpretato come *direttamente* in contrasto con il capitale economico nei termini in cui artisti e intellettuali, soprattutto se giovani e *non riconosciuti* nei rispettivi campi, in quanto parte sempre più dominata della classe dominante, diventano sensibili a stabilire alleanze con le classi lavoratrici. Vi sarebbe, dunque, una duplice ascendenza – weberiana e marxiana –, confermata da alcuni passaggi bourdieusiani relativi al capitale simbolico accademico (Bourdieu 2013a:), in cui s'intreccia l'idea weberiana per cui «il capitale simbolico consolida un gruppo», motivando i suoi membri a dedicare se stessi asceticamente in vista di un interesse ad un tempo comune ed individuale, e l'idea marxiana, presente nel *Capitale*, che «il capitale genera capitale» (Fowler 2011: 35). Secondo Fowler, pertanto, Bourdieu condividerebbe l'idea centrale di Marx, cioè indagare il processo di produzione di una classe dominante in cui, al di là di letture inadeguate intente a schiacciare Bourdieu sul lato della riproduzione sistemica (Archer 2007, Callinicos 2006, Calhoun 1993, Rancière 1983, Susen 2007), emergerebbe quanto i processi di dominazione sono costantemente assediati da contraddizioni e crisi (Boyer 2003b: 274-275). Da ciò si deduce il tentativo bourdieusiano di «rendere più complesso il materialismo storico», piuttosto che distaccarsene come sostengono autori come Rogers Brubaker (1985: 745-775)

⁴² Pur senza sposare una linea di continuità tra Marx e i “socialismi di Stato”, è bene ricordare la radicale critica bourdieusiana dello stalinismo che matura già negli anni Cinquanta quando, nel 1951, il sociologo francese sarà tra i fondatori (insieme, tra gli altri, a Jacques Derrida) di un *Comitato per la difesa delle libertà* presso l'*École Normale Supérieure* (Bourdieu 2013b: 35).

con cui Fowler polemizza in più passaggi del suo saggio. In tal senso, l'approccio bourdieusiano incorpora un'analisi del potere simbolico, da affiancare a quello del potere economico analizzato da Marx, in modo da renderlo immune da forme di «falso radicalismo» schiacciato su modelli spontaneisti o affetti da forme di realismo classista *naïf* che innerverebbero un utopismo semplicistico (Fowler: 35-36). Vi sarebbe, inoltre, una vicinanza con il marxismo culturalista di E. P. Thompson e Raymond Williams nel tratteggiare quanto i momenti di crisi incentivino la possibilità di promuovere forme di riconoscimento e di solidarietà di classe (ed è noto quanto per Bourdieu abbia contato l'*effetto teorico* prodotto dal marxismo per promuovere una politica di classe) e, allo stesso tempo, una trasposizione, da parte di Bourdieu, della nozione marxiana di feticismo nell'analisi tanto del campo culturale quanto di quello politico. Tutto ciò porta Fowler a dire che Bourdieu scriverebbe «nello spirito di un Marxismo critico» rintracciabile, sia dalla distanza prese dal sociologo francese rispetto ad autori critici contemporanei non (o non più) marxisti come Derrida, Foucault e Habermas, sia da vicinanze con autori marxisti eterodossi (oltre ai già citati, Fowler fa riferimento al linguista e marxista dissidente, membro del gruppo di Michail Bakhtin, Valentin Nikolaevič Vološinov), sia dalla rivisitazione di temi ritenuti *già* presenti in Marx come la necessità di superare la dicotomia soggettivismo/oggettivismo (testimoniata dalla critica di etnometodologia, strutturalismo e althusserismo) che innerva la sociologia prasseologica bourdieusiana. Fowler porta a sostegno delle sue tesi ulteriori evidenze di un'influenza marxiana rintracciabili nei testi bourdieusiani:

- 1) la storicità di un'economia fondata sul calcolo razionale e l'analisi dello «scontro di civiltà».

O, meglio, dello *stradicamento* che si è consumato in Algeria in seguito al colonialismo francese che, secondo la ricostruzione fornita da due *osservatori partecipanti* come Bourdieu e Abdelmalek Sayad (1964), richiama i processi di accumulazione originaria rilevati nel contesto inglese da Marx e consente di vedere all'opera una *molteplicità di tempi* (tesi paradossalmente rilevante, seppure da un'altra prospettiva, anche in un filosofo marxista come Althusser⁴³ rispetto al quale il rapporto controverso con Bourdieu rimane forse ancora da indagare

⁴³ È ciò che ci pare emerga nitidamente dagli scritti in gran parte postumi del filosofo francese dedicati al *materialismo aleatorio* (in particolare nell'analisi della marxiana accumulazione originaria presentata come *incontro* non predeterminato tra denaro e forza-lavoro) di cui, al tempo stesso, ci sono tracce significative nelle principali opere degli anni Sessanta come *Pour Marx* e *Lire le Capital*. Che Bourdieu sia stato influenzato *anche* da Althusser (di cui seguì i corsi all'*École Normale*) è indubitabile. Una traccia la si può ritrovare nella prima edizione de *Le métier de sociologue* in cui vi era un estratto althusseriano da *Lire le Capital* scomparso nelle edizioni successive, oltre che nella considerazione positiva di Bourdieu e Passeron (1971) rispetto alla riaffermazione in chiave strutturalista delle *filosofie senza soggetto*. Si è trattato, tuttavia, più che di un'influenza unidirezionale di una *reciproca attenzione*, avvalorata dalla buona accoglienza riservata dagli althusseriani ad un testo come *Les héritiers*, sviluppatasi durante il sodalizio tra Bourdieu e Passeron e teoreticamente assai più rilevante per quest'ultimo (come testimonia l'influenza althusseriana e foucaultiana ribadita da Passeron [2016] nella ricostruzione del suo percorso teorico successivo alla separazione da Bourdieu). Essa è diventata progressivamente conflittuale *anche* per esigenze di competizione e *distinzione* nel campo intellettuale, se volessimo utilizzare una logica bourdieusiana (Fabiani 2016: 123-124), come testimonia il saggio di Althusser sugli *Apparati Ideologici di Stato*, parte integrante di un lavoro più ampio dedicato ai processi di *riproduzione* dell'ordine capitalistico (Althusser 1997)

in modo adeguato al di là di consolidate semplificazioni): la temporalità ciclica che informa il mondo contadino – con all’opera le inerzie degli *habitus* osservate anche nel Béarn (Bourdieu 1962, 2002c) – in via di sradicamento e proletarizzazione e quella *aperta al futuro* del proletariato urbano. Quest’ultimo sarebbe stato l’unico in grado di concettualizzare un’ingiustizia presente – in chiara polemica con le tesi di Frantz Fanon (1961) sulla progressiva radicalizzazione politica degli strati più poveri della società (e con più di una ragione se si considerano gli esiti dei regimi post-coloniali)⁴⁴ – in quanto determinata da specifiche strutture sociali storiche (il capitalismo) piuttosto che da forme di fatalismo magico (Fowler 2011: 40-42);

- 2) la critica bourdieusiana ai processi di riproduzione in ambito educativo intenta a far emergere le forme nascoste di capitale culturale trasmesse in ambito familiare rinviano alle forme celate di estrazione di plus-valore in ambito lavorativo (anche se in Bourdieu non vi è, in realtà, traccia significativa di una teoria dello sfruttamento così come è formulata da Marx e ciò è un aspetto *centrale*, come cercheremo di evidenziare in seguito, per scartare l’ipotesi di un’estensione del modello marxiano di capitale operata dal sociologo francese);
- 3) il ruolo assunto dall’arte come «punto d’onore spirituale della borghesia», similmente alla religione secondo la lettura marxiana, giocherebbe un ruolo rilevante nei processi di riproduzione sistemica delle società contemporanee (Ivi: 44);
- 4) le lotte all’interno del mondo universitario metterebbero in luce quanto di più vicino c’è in Bourdieu ad una *realistica* teoria della rivoluzione, osservabile nel capitolo dedicato al *Maggio francese* in *Homo academicus* (Bourdieu 2013a: 241-285); in particolare il modo in cui, in seguito al processo di accumulazione del capitale culturale in poche mani, si possa aprire una contraddizione in uno specifico campo capace poi di collegarsi a contraddizioni simili presenti in altri campi rendendo così *contemporanee* diverse forme di lotta (Fowler 2011: 45-46);
- 5) la bourdieusiana messa a punto di una teoria generale del potere simbolico consentirebbe di valorizzare le rivoluzioni simboliche per giungere a mutamenti sociali e politici radicali. In tal senso, Fowler richiama la fecondità del saggio di Bourdieu sulla genesi del campo religioso

nato *anche* come risposta polemica a *La Reproduction*. Il che ci porta a concludere quanto per Althusser fosse diventato importante il dialogo, seppure *disturbato*, con Bourdieu e quanto fosse anche quest’ultimo ad influenzare le prese di posizione althusseriane rispetto a letture che vorrebbero semplicemente schiacciare Bourdieu su Althusser. Un rapporto che successivamente ha superato la soglia del confronto critico con prese di posizione esplicitamente contrapposte sia da una parte (Bourdieu 2001a: 379-396) che dall’altra (Althusser 2018: 107).

⁴⁴ Sulla lucida e realistica lettura delle dinamiche sociali interne all’Algeria post-coloniale, non problematizzate dall’élite progressista algerina del Fronte di Liberazione Nazionale la quale tenderà a riprodurre le divisioni ereditate dall’epoca coloniale che sfoceranno in forme di neo-autoritarismo ha insistito, ci pare con solidi ancoraggi, Lahouari Addi (2002: 71-77).

(Bourdieu 2012c)⁴⁵, il carattere decisivo dei conflitti tra ortodossia e eterodossia (connessa con gli aspetti di democratizzazione del campo religioso) ancorati alle condizioni sociali che consentono di diffonderli e di produrre rotture che saranno operate grazie ad una legittimazione di massa più che all'azione di singoli personaggi carismatici.

In definitiva, secondo Fowler, proprio la rilettura di quest'ultimo saggio bourdieusiano, consente di comprendere come le rivoluzioni simboliche facciano perno su bisogni diffusi, diversamente dalla sopravvalutazione dell'individualistica teoria carismatica weberiana, rendendo comprensibile come le azioni di un(a) leader, ad esempio l'afroamericana Rosa Parks sulla base della rilettura bourdieusiana che ne ha dato Therry Lovel (2003), possano avere avuto successo perché sedimentate in settori rilevanti della società. In tal senso si comprende quanto le accuse a Bourdieu d'incomprensione dell'universalismo e di inadeguatezza nel far luce su mutamenti epocali come i Diritti Civili (Alexander 2006: 562) sia – ha ragione Fowler – completamente fuori fuoco. Allo stesso tempo, la sociologa scozzese ritiene che il richiamo a Marx in *Genèse et structure du champ religieux* ricopra una rilevanza decisiva e tale saggio risulta utile anche per comprendere e orientare le *possibili rivoluzioni che verranno*.

Se porre Bourdieu all'interno di un processo di rinnovamento del materialismo storico ci pare, nel complesso, una forzatura, senza per questo negare e sminuire il possibile proficuo dialogo tra prospettive teoriche che potrebbero risultare ben più che complementari sia sotto un profilo epistemologico che politico, la diversità di fondo tra il materialismo storico e una teoria generale della pratica ci pare ben rilevata, da una prospettiva marxista, da un autore come Jacques Bidet (2001). Il filosofo francese, osservando le assonanze lessicali (e non solo) tra le due prospettive, pone innanzitutto in rilievo come l'approccio bourdieusiano rappresenti un tentativo di proporre una *teoria generale* – aspetto certamente condiviso con il marxismo – ma in termini rigorosamente *sociologici*, ovvero centrata sui «*rapporti sociali*», diversamente dal materialismo storico che si è dato per oggetto «le complesse relazioni tra rapporti sociali e forze produttive» e nello specifico il tentativo di congiungere economia e storia, dove la relazione tra rapporti sociali di produzione e forze produttive gioca un ruolo *essenziale* (e non immediatamente percettibile nelle forme di estrazione di plus-valore) rispetto ai *fenomenici* rapporti sociali interindividuali. In questi termini, secondo Bidet, il programma bourdieusiano, oltre ad avere ambizioni (e poste in gioco) proprie, risulterebbe di carattere «regionale» rispetto a quello propriamente di carattere generale che informa il marxismo (Ivi: 407-413). Ciò, tuttavia, sottolinea Bidet, com'è stato osservato anche recentemente, evidenziando il carattere materialista e critico-costruttivista della produzione bourdieusiana (Granjon 2016), non ha impedito

⁴⁵ In questo intervento Bourdieu cita un passaggio del marxiano 18. *Brumaio di Luigi Bonaparte* e sottolinea la necessità di avere una solida e diffusa prospettiva critica per promuovere un mutamento rivoluzionario durevole.

al sociologo francese di apportare innovazioni considerevoli per una teoria materialista della società e per promuovere una revisione del lascito marxiano e marxista. Infatti, pur articolando una teoria della pratica concentrata su rapporti sociali all'interno di campi, cioè su ciò che per Marx è *ancora* proprio dell'ambito fenomenico, Bourdieu, utilizzando i concetti di *habitus* e distinzione ha fatto luce sui processi di disuguaglianza e lotta di classe (pur partendo da un concetto di classe non marxiano⁴⁶) in ambito culturale ed educativo in modo tale che la sociologia dell'educazione *diventa* «una sociologia del potere di classe» (Ivi: 415). In tal senso, essa consente di fare un passo ulteriore – di «aprire a una visione [...] meno unipolare della dominazione» (Ivi: 416) – rispetto allo stesso materialismo storico, nella direzione di una teoria generale della società moderna di cui mercato e organizzazione burocratica incentrata sulla statualità sono i vettori principali.

Allo stesso tempo, l'aver posto attenzione ai meccanismi riproduttivi sistemici (con evidenti richiami durkheimiani nel prediligere la sociologia dell'educazione) e la messa in luce di forme di eredità delle differenti specie di capitale, nonché di competizione nei vari campi per assumere posizioni dominanti, valorizzando la categoria weberiana di dominazione, secondo Bidet ha indebolito l'approccio bourdieusiano nei termini in cui – *contro Marx* – presenta l'esistenza di un campo economico con proprie distinte poste in gioco e forme specifiche d'interesse e rappresenta la struttura sociale del “potere” sulla base di una supposta omologia con la struttura promossa dal campo scolastico (Ivi: 417-419). In definitiva, suggerisce Bidet, l'importanza rivestita dal mondo scolastico rinvia alla rilevanza giocata dal mondo intellettuale come parte ambivalente della classe dominante, alle lotte che *in quel mondo* si consumano e *da quel mondo* possono scaturire, dato che secondo Bourdieu la dominazione esercitata *nel* e *dal* campo economico non può mai presentarsi *direttamente*, deve cioè *apparire* come universale, facendo dimenticare il suo carattere particolaristico. Essa necessita, pertanto, di essere riconosciuta (e in qualche modo contenuta e addomesticata) e l'autonomia del campo culturale eserciterebbe nei suoi confronti un conflitto proficuo in quanto preso e orientato in un processo di ricerca e universalizzazione della verità, dunque di tensione verso l'universale. Da qui, secondo Bidet, emergerebbe in Bourdieu «una visione teleologica kantiana dell'emancipazione»⁴⁷ chiaramente distinta da quella inscritta nel percorso marxiano e nel materialismo storico le cui lacune insieme ai vicoli ciechi incontrati, tuttavia, non sono taciuti dal filosofo francese (Ivi: 420-421).

⁴⁶ In effetti, in Bourdieu, almeno a partire dai suoi studi culminati ne *La Distinction*, l'appartenenza ad una classe (e al suo interno a specifiche frazioni di classe) è determinata non in termini di rapporti di produzione e proprietà (o meno) dei mezzi di produzione, quanto da dotazioni, *individuali e sociali*, delle diverse forme di capitale, *in primis* economico e culturale. Su questo aspetto ha insistito, sottolineando giustamente il carattere principalmente weberiano dell'approccio bourdieusiano, Jean-Louis Fabiani (2016: 117) in uno studio che abbiamo già più volte richiamato, seppure perlopiù criticamente.

⁴⁷ Tale aspetto è già stato in qualche modo evidenziato dal filosofo francese in un precedente intervento (Bidet 1996) ed è stato posto ancora più in risalto da Yves Sintomer (1996) nei termini in cui ha tentato di leggere criticamente quel *corporativismo dell'universale* fatto proprio da Bourdieu, in particolar modo nel suo ultimo tratto di riflessione teorica e d'impegno politico.

Nella ricostruzione del rapporto tra Bourdieu e Marx, dove ci pare assai più fondata una lettura che inquadra l'impresa bourdieusiana come una delle più rilevanti forme di pensiero critico *post-marxista* del XX secolo (Corcuff 2003: 17), ci sembra che l'aspetto più ambivalentemente connesso abbia a che fare proprio con il concetto di capitale. In tal senso, l'aver pensato da parte del sociologo francese in prima istanza il capitale culturale *come capitale* non ha certo il difetto di cadere in una forma di economicismo o di marxismo mascherato come recriminano le posizioni più conservatrici e idealistiche o anche anti-utilitaristiche, bensì denota una forma di sotto-teorizzazione del concetto di capitale economico rispetto a come Marx ha provato a delinearlo, oltre che una diversa problematica a cui ci pare sia correlabile. Infatti, come mostreremo appoggiandoci su alcune posizioni già solidamente argomentate, anche se da prospettive diverse (Beasley-Murray 2000; Desan 2013), il concetto di capitale culturale bourdieusiano può essere descritto o in termini più propriamente simbolico-metaforici nella riproduzione dell'ordine sociale, e sotto questo aspetto è risultato ancora compatibile – in termini di complementarità, non certo d'identificazione – con l'impostazione marxiana, almeno fino alla redazione de *La Reproduction* (Desan 2013: 323-325) o, mostrando come reintroduce la logica del *valore d'uso*, rispetto al dominante valore di scambio, *sia* all'interno dell'economia *sia* della cultura (Beasley-Murray 2000: 106-107), può presentarsi come una forma effettiva di capitale capace di valorizzarsi nella trasformazione del *tempo concreto* dei valori d'uso in *tempo astratto* del valore di scambio (Beasley-Murray 2000: 109-113), mancando, tuttavia, di far proprio esplicitamente e in particolare nel campo economico, il concetto di capitale marxiano. Quest'ultimo, in effetti, rinvia a uno specifico modo di produzione storicamente determinato in quanto *processo* (e non *cosa*, risorsa o dotazione seppure sottoposta a trasformazioni) teso a produrre nuovo valore – il plus-valore – dallo *sfruttamento* del lavoro vivo, cioè di quella forza-lavoro *vivente* che è, allo stesso tempo, l'*unica* fonte del nuovo valore ed è necessariamente indisciungibile dai lavoratori. In questi termini – come ha osservato uno dei più innovativi e attenti lettori del *Capitale* marxiano come Riccardo Bellofiore, in costante confronto critico con le riletture più interessanti di Marx⁴⁸ ed intento a ricostruire la teoria marxiana del valore come *teoria macro-sociale e monetaria della produzione capitalistica* (Bellofiore 2018) – «l'identità tra neovalore e lavoro vivo dei salariati [è] costitutiva del capitalismo e solo del capitalismo» (Bellofiore 2015: 29), ambito in cui lo *sfruttamento* dei lavoratori si esplicita in due forme: da un lato, secondo una lettura tradizionale, è dovuto al fatto che nella «divisione della giornata

⁴⁸ In particolar modo, i riferimenti sono alla riflessione luxemburghiana, alla scuola francofortese nel cui seno è nata la *Neue Marx-Lektüre* (Reichtel 2015; Backhaus 2016; Heinrich 2006⁴; Schmidt 2018), alla critica di Robert Kurz e Moishe Postone (1993), agli approcci di Isaak Il'ijč Rubin (1976), David Harvey (2018) e allo stesso lascito althusseriano. L'approccio di Bellofiore, allo stesso tempo, si muove nell'orizzonte teorico già tracciato da economisti come Claudio Napoleoni (1973; 1976) e Augusto Graziani (2004) e filosofi come Lucio Colletti (1969a; 1969b), Roberto Finelli (2004; 2014; 2018) e Massimiliano Tomba (2011), nonché da uno studioso poliedrico – nello specifico il riferimento è alle sue ricerche in merito al rapporto tra tecnologia e tecnica – come Guido Frison (1993).

lavorativa sociale i lavoratori scambiano più lavoro (vivo) contro meno lavoro (necessario)», dall'altro, «la ricchezza capitalistica deriva dall'uso della capacità di lavorare [e] questo uso *perverte* [corsivo mio] il carattere del lavoro che diventa astratto – cioè puro e semplice: eterodiretto nella forma “scandalosa” di un impiego degli esseri umani che li riduce a portatori di forza-lavoro/erogatori di lavoro vivo, predicato del proprio predicato» (Ivi: 26; Sbardella 2007).

Beasley-Murray ha giustamente rilevato quanto la concezione bourdieusiana del capitale economico corrisponda propriamente a quella di *valore senza plus-valore*, dunque dove non vi è produzione di nuovo valore ad opera di lavoro eterodiretto che in quanto tale trasforma il valore in capitale in senso marxiano. Pertanto, il processo di valorizzazione e sfruttamento – ciò che Bourdieu nel testo dedicato alle *forme di capitale* chiama appropriazione «di energia sociale in forma di lavoro oggettivato o umano» (Bourdieu 2015a: 81) – in realtà si presenta come *un'aggiunta* non necessaria ed *esterna* alla sfera propriamente produttiva. Quella di Bourdieu è, in definitiva – suggerisce Beasley-Murray – una teoria della *diseguale* distribuzione di capitali tramite appropriazione in cui produzione e valorizzazione del capitale nei termini marxiani scompaiono. Nondimeno, pur con tali ambivalenze, secondo Beasley-Murray il concetto bourdieusiano di capitale culturale gioca o *potrebbe* giocare un ruolo simile a quello marxiano seppure in un'altra sfera (e consentirebbe di costruire un'effettiva economia delle pratiche) nel momento in cui permetterebbe – seguendo alcune tesi di Guillory (1993) – una ri-concettualizzazione tra le componenti del valore: valore d'uso e valore di scambio. Infatti, sia il giudizio estetico sia l'economia si contraddistinguono per occultare il valore d'uso e il tempo concreto ad esso connesso che invece Bourdieu reinserirebbe nei loro *discorsi* attraverso il concetto di capitale culturale consentendo, inoltre, di restaurare *la pratica* e *la strategia* in opposizione ad un approccio strutturalistico. In effetti, nel valore di scambio che caratterizza il mondo delle merci il tempo è annullato o, meglio, diventa *astratto*. E ciò avviene anche nel gusto estetico che suggerisce che l'apprezzamento della cultura è immediato e disinteressato nascondendo il tempo consumato per l'apprendimento richiesto al fine di accumulare capitale culturale. In generale, seguendo le argomentazioni di Bourdieu, l'acquisto di un oggetto, in particolare di un oggetto culturale, non corrisponde a un semplice soddisfacimento di un bisogno. Il valore d'uso che acquisto – ad esempio un determinato libro, suggerisce Beasley-Murray – può diventare valore di scambio – ad esempio un colloquio di lavoro che può trasformarsi in assunzione – ed essere accumulato come capitale. Tornando a Marx, in particolare ai *Grundrisse* e al *Capitale*, secondo Beasley-Murray l'opposizione valore d'uso/valore di scambio sarebbe strettamente collegata con la produzione di plusvalore tramite sfruttamento della forza-lavoro vivente dei lavoratori. In tal senso, riprendendo la rilettura marxiana operata da Moishe

Postone (1993)⁴⁹, Beasley-Murray sottolinea che il concetto marxiano (rivisitato da Postone) di tempo di lavoro socialmente necessario (corrispondente al valore della forza-lavoro che viene remunerata) implicherebbe un mutamento *qualitativo* del tempo indicando la trasformazione del tempo concreto in tempo astratto nel capitalismo (Ivi: 301). In ciò consisterebbe l'*essenza* dell'alienazione e dello sfruttamento caratteristico della formazione sociale capitalistica dato che l'uso della forza-lavoro è trasformata in quantità astratta di lavoro ritenuta socialmente necessaria per la sua riproduzione, da cui segue che «è la dimensione temporale della dominazione astratta che caratterizza la struttura delle relazioni sociali nel capitalismo» (Ivi: 191) e che il *surplus* è essenzialmente *surplus* di tempo, tempo *sprecato* dal punto di vista del lavoratore. Per il capitale culturale – afferma Beasley-Murray (2000: 111) – si verificherebbe «lo stesso processo di valorizzazione, determinato da «una specifica contraddizione tra tempo concreto e tempo astratto che lo costituisce»: cioè «solo una certa proporzione delle attività che compongono il tempo del valore d'uso sono valorizzate dagli agenti che gestiscono il credito culturale» (Ibidem). In definitiva, in un quadro complessivo in cui dominerebbe *una medesima legge del valore*, il concetto di capitale culturale consentirebbe di dar conto di quelle lotte culturali inerenti alla valorizzazione «delle pratiche culturali subalterne» come lotte relative *anche* alla ripartizione «di *surplus* per attività “socialmente necessarie” nella vita quotidiana delle masse» consentendo, inoltre, di concepire il consumo individuale, al di là della mera riproduzione della forza-lavoro, come *attività produttiva* (Ivi: 112-113) e le pratiche culturali come ambito in cui i processi di valorizzazione sono regolati, *conflittualmente*, da agenti interni alla classe dominante che trovano i principali ancoraggi istituzionali, come ha mostrato Bourdieu, nel sistema educativo e nello Stato come *banca centrale del credito simbolico*.

Si deve invece ad un contributo relativamente recente di Desan (2013) un'attenta lettura del rapporto tra Bourdieu e Marx centrata sul concetto di capitale e su un'ipotetica estensione del modello marxiano ad opera della sociologia bourdieusiana (condensata nei concetti di capitale culturale e simbolico) nelle sfere non economiche della vita sociale. Come abbiamo già anticipato, Desan argomenta – in un modo che ci pare convincente – quanto *il capitale di Bourdieu non sia il capitale di Marx* e dunque quanto sia impossibile che il primo possa rappresentare un'estensione del secondo. In particolare modo, ciò che l'autore americano sottolinea è l'infondatezza di un approccio economicistico nel progetto marxiano la cui finalità – certamente discutibile negli esiti e nella logica argomentativa – consisteva in una *critica dell'economia politica* condensata nel disvelamento dell'«autoevidenza delle categorie feticizzate» che la connotano. In tal senso, per Marx, ricorda Desan, «denaro e merce

⁴⁹ Postone, tra l'altro, interpreta la teoria marxiana di costituzione storica delle *pratiche* come una «forma sofisticata» della teoria bourdieusiana in quanto «relazione mutualmente costitutiva tra struttura sociale e forme di pratiche e pensiero di ogni giorno» (Postone 1993: 42).

sono capitale *solo* [corsivo mio] se mobilitati per perseguire plus-valore» com'è rappresentato nel famoso schema marxiano riportato nel primo libro del *Capitale*: $D - M - D'$. Da ciò si deduce quanto il capitale sia un *processo* (più che una *semplice* dotazione di risorse per quanto frutto di una diseguale distribuzione) e quanto «un'economia capitalistica non sia la stessa cosa di un'economia di mercato» (Ivi: 320-321). L'operazione specificamente marxiana consiste nel «costruire teoreticamente il concetto di capitale» per mostrare il carattere feticistico del processo «di auto-espansione del valore mediato dallo scambio di merci» (Ibidem) che nasconde le relazioni sociali di sfruttamento della forza-lavoro su cui si basa. Da ciò emerge quanto il capitale, non riducibile a denaro e mezzi di produzione, sia in realtà *un rapporto sociale* non meramente economico e quanto il concetto di lotta di classe sia «*interno al capitale*» (e non *verta sul capitale*). In quanto rapporto sociale *specifico* della formazione sociale capitalistica esso risulta doppiamente sociale: in prima istanza è un rapporto sociale di sfruttamento (della forza-lavoro), in seconda istanza, come Marx tenta di mostrare nel terzo libro del *Capitale*, «la totalità dei rapporti sociali riproduce le condizioni di possibilità di questa relazione fondamentale» (Ivi: 322), per cui le *dimensioni* della lotta di classe sono ad un tempo economiche, politiche e ideologiche. Diversamente, in Bourdieu, il concetto di capitale, in particolare di capitale culturale e simbolico, si è formato strettamente a contatto con la ricerca empirica e, come anticipato, secondo Desan (che non discute le posizioni di Beasley-Murray), tende a svolgere una funzione metaforico-simbolica almeno fino alla redazione de *La Reproduction* risultando in qualche modo *complementare* alla teorizzazione marxiana. Infatti, il concetto di capitale culturale è concepito come «un fattore che media la riproduzione di una struttura di classe» (Ivi: 323) in un quadro in cui l'articolazione in classi, con una classe dominante e una dominata, è *presupposta* dato che non è (solo) l'accumulazione di capitale culturale a costituire la classe dominante, bensì è il capitale culturale *riconosciuto* dal sistema educativo che contribuisce a riprodurla, mentre la classe dominante determina/seleziona gli *habitus* che contano per accumularlo.

La riformulazione dei concetti di classe e capitale nei lavori che culmineranno ne *La Distinction*⁵⁰, con l'idea che le classi non sono riducibili in prima istanza al momento della produzione e dei correlativi rapporti di produzione *intrinsecamente antagonisti*⁵¹ porta, invece, ad una divaricazione

⁵⁰ Un'opera – *La Distinction* – ancora recentemente definita come «totale e rivoluzionaria» (Ernaux 2013) e che al contempo pare funzionare, da un punto di vista *descrittivo*, secondo «un semplice schema marxiano» che vede la società suddivisa in classe dominante, piccola borghesia e classe lavoratrice, ognuna di esse dotata di un *distintivo* modello di consumo (Burawoy 2018b).

⁵¹ In Bourdieu non (pre)esiste una classe reale mobilitabile con obiettivi comuni, più o meno consapevoli, contro un'altra classe come nell'approccio generalmente marxista; per dirla con Althusser lettore di Marx: non c'è «*identità tra le classi e la lotta di classe*» (Althusser 2018: 124; Girometti 2018). Di diverso avviso sembra invece uno dei principali eredi della Scuola di Francoforte come Axel Honneth (1986) che vedeva nella centralità del concetto di lotta di classe nel lavoro di Bourdieu ciò che lo rendeva un marxista, per quanto tale etichetta già all'epoca – sottolineava lo stesso Honneth – potesse avere un qualche significato. Inoltre, per un confronto critico tra Bourdieu e uno dei principali teorici della Scuola di

tra la prospettiva bourdieusiana e quella marxiana e all'infondatezza di una lettura che vede nell'opera di Bourdieu un'estensione del modello marxiano. In effetti, la generale ritrosia bourdieusiana nel definire il capitale economico tende a presentarlo come qualcosa di *evidente* e oggettivato (all'opposto di Marx) e in quanto tale risulta sotto-teorizzato. Di certo, nell'opera bourdieusiana non trova spazio una teoria dello sfruttamento e della valorizzazione così come formulata da Marx⁵², che sarebbe errato sovrapporre a una più generica teoria della dominazione che attraversa diverse formazioni sociali, tanto più se si accetta, come Bourdieu, che la stessa profittabilità del capitale economico rinvia *anche* alla sua scarsità (Desan 2013: 331). Ne *La Distinction*, dunque, il capitale economico e culturale “funzionano” come *categorie oggettive* di analisi che *costituiscono* una teoria delle classi di tipo *distributivo* senza più presupporla. In tal senso, tentando di misurare *volume* e *qualità* del capitale, *si prende atto* delle disuguaglianze sociali strutturali concependo il capitale, nelle sue varie espressioni, come risorsa e dotazione – aspetto rilevato anche da Beate Kraus (2006) – nei termini di una *posta in gioco* da accumulare differenzialmente e forma trans-storica⁵³, per quanto mutevole, di dominio, in combinazione con il concetto di *habitus* che a sua volta funge da mediatore tra capitale economico e capitale culturale (Desan: 325-328).

In Bourdieu siamo effettivamente di fronte a un altro tipo di capitale, rispetto a quello marxiano, e ad un'altra problematica teorica (e allo stesso tempo pratica), che non si pone la questione di mettere a punto una teoria del capitalismo (Calhoun 1993; Santoro 2015: 77) e di un suo *possibile* superamento in una prospettiva comunista, quanto d'individuare e contribuire a *indebolire* le diverse forme di dominazione – senza riuscire ad includervi, a nostro parere, lo sfruttamento nei termini di estrazione di plus-valore come ritiene invece Lebaron (2014b: 52) – che connotano *sempre* i rapporti sociali. L'approccio bourdieusiano, tuttavia, ci pare *utile* per una più ampia riformulazione di una *teoria critica della società*, al di là di sterili contrapposizioni tra correnti eretiche. In particolare, per la rimessa a tema delle *condizioni* e degli *strumenti* di una politica di emancipazione rispetto alle questioni dell'*assoggettamento e della soggettivazione* – in cui oltre a Bourdieu è chiamato in causa Foucault, com'è stato opportunamente osservato (Paolucci 2017) – in vista di un *possibile incontro* con la migliore eredità marxiana e marxista intenta a riconsiderare la dimensione della *produzione del soggetto* (L. Basso, M. Basso, Raimondi, Visentin 2018).

Francoforte come Adorno si veda il saggio di Simon Susen (2011) incluso in un testo collettaneo a cura dello stesso Susen e Bryan S. Turner (2011).

⁵² In effetti, in Bourdieu, pur essendo rilevante il rapporto con la dimensione lavorativa (Quijoux 2015), lo sfruttamento sembra rinviare a particolari condizioni (non solo remunerative) negative per i lavoratori, mentre in Marx i profitti possono convivere *anche* con salari elevati senza che lo sfruttamento del lavoro vivo scompaia (Gilles 2014: 106).

⁵³ A volte Desan scrive, in modo fuorviante, che si tratta di una visione a-storica. Allo stesso tempo, anche le sue affermazioni su un presunto riduzionismo economicistico bourdieusiano risultano assai meno convincenti.

2.2 La sociologia bourdieusiana come variante dell'assiomatica dell'interesse?

L'importazione, l'uso e il consolidamento del paradigma economico nelle scienze sociali indica certamente un problema che forse mai come oggi necessita di essere interrogato criticamente. La sociologia bourdieusiana, in tal senso, non poteva non sfuggire all'accusa di riprodurre un riduzionismo economicistico dettato dall'impiego esteso e a volte ambivalente di un lessico di matrice economica. In particolar modo, una prospettiva anti-utilitaristica come quella promossa dal *Mouvement Anti-utilitariste dans les sciences sociales*, intenta a disegnare e a recuperare *anche politicamente* un paradigma alternativo come quello del *dono* (Caillé 1998) per tratteggiare le dinamiche sociali e ad individuare un *inesorabile* nesso interesse-utilitarismo-scienze sociali (Caillé 1988: 19-34), non poteva che porsi polemicamente rispetto all'approccio bourdieusiano, malgrado alcuni esiti convergenti come l'auspicio dell'avvento di un'*economie du bonheur* (Lescourret 2008) o l'attenzione comune riposta su autori come Karl Polanyi. Ciò è risultato evidente fin dalla nascita del *Mouvement*, avvenuta nel 1981, concretizzandosi in un articolo del suo fondatore, Alain Caillé (1981), che aveva per tema proprio l'estensione dell'uso del paradigma economico in sociologia ad opera di autori come Raymond Boudon, Michel Crozier e Bourdieu accomunati, seppure i primi due interni alla tradizione liberale diversamente da Bourdieu, dal proporre forme di *sociologia dell'interesse*, cioè fondate su «un'assiomatica dell'interesse» (Ivi: 258). Caillé, in questo suo articolo, pone subito in risalto come i tre autori tendano ad assimilare gli attori sociali a dei *giocatori* facendo riferimento alla teoria dei giochi⁵⁴, ipotizzando che l'«*homo sociologicus*» sia un «giocatore interessato» (a determinate poste in gioco) e «suscettibile di calcolare e definire una strategia approssimativamente razionale». Ciò ne farebbe «un parente prossimo dell'*homo oeconomicus*» (Ibidem).

L'assunzione del paradigma economico viene interpretata da Caillé come mera estensione dell'economia politica, rispetto alla quale sembra di capire che per l'esponente del *Mouvement* non vi sia spazio per un'*economia politica critica*, a detrimento della sociologia che implica una riconfigurazione di quest'ultima come sapere sempre meno interessato allo studio della coscienza collettiva, del simbolismo e dunque del sacro (come per Durkheim), bensì le è richiesto di «porre come nullo e indisponibile tutto ciò che, nei comportamenti sociali, evoca la questione del *senso* [corsivo mio]» ovverosia della «ricerca del senso dell'esistenza» (Ivi: 259) al cui posto sarebbe subentrata un'analisi tutta centrata sul conflitto e la competizione tra gli attori sociali in quanto portatori di interessi differenti e contrapposti. L'assiomatica dell'interesse ha una forza seduttiva dettata da alcune *evidenze* proprie della società moderna che, tuttavia, secondo il sociologo francese animatore del *Mouvement* risulterebbero superficiali, dato che mancherebbe un'adeguata concettualizzazione della nozione

⁵⁴ Segnaliamo che un'interessante ricostruzione dell'itinerario bourdieusiano che privilegia il rapporto tra campo e gioco è stata proposta da Angelo Salento (2004).

stessa d'interesse. In altri termini, se non si è in grado di fare chiarezza sulla natura di tale concetto, al di là di un approccio meramente formalistico, dunque intervenendo sulla sua ambiguità e difficoltà di misurazione, la sua portata euristica risulta seriamente compromessa. In particolar modo, Caillé ritiene per lo meno dubitabile rendere conto della *genesì* degli interessi sulla base di un'assiomatica. Ne scaturirebbe, né più né meno, che una forma di tautologia come ribadirà in modo più articolato in successivi studi dedicati alla smitizzazione delle scienze sociali (Caillé 1988). Se Boudon e Crozier danno un'interpretazione liberale del paradigma economico, invece, secondo l'esponente del *Mouvement*, Bourdieu s'iscrive nella linea d'interpretazione marxista del medesimo paradigma, malgrado il tentativo, evidentemente fallito, d'innestarvi la problematica weberiana della legittimazione del potere e del dominio (Ivi: 151), in quanto gli interessi sarebbero – in maniera sovente implicita – materiali, ed essi caratterizzerebbero non tanto degli individui, quanto dei gruppi e delle classi. Caillé afferma, inoltre, che Bourdieu raffinerrebbe considerevolmente la tradizione marxista, «producendo le mediazioni che permettono di passare dall'affermazione del primato dell'infrastruttura alla presa in conto della sovrastruttura» (Caillé 1981: 267) in modo da articolare interessi materiali e simbolici. Ciò, tuttavia, produrrebbe un'estensione impressionante dell'assiomatica dell'interesse al di fuori della cui giurisdizione non resterebbe pressoché nulla, dato che lo stesso concetto di disinteresse non sarebbe altro che una particolare forma d'interesse (senza coglierne, ci pare, la particolarità in ultima istanza *positiva* dell'interesse al disinteresse) *preso* in un'impresa teorica in cui Bourdieu «sembra animato esclusivamente dall'*hybris* scienziata del non lasciare che nulla sfugga alla propria giurisdizione teorica e alla passione nichilista che nell'azione umana vede solo la strumentalità» (Caillé 1988: 136). In tal modo, il fine ultimo che animerebbe gli attori sociali nella teoria bourdieusiana non sarebbe altro che l'accumulazione di capitale economico o, meglio, «l'incremento del loro patrimonio» (Caillé 1981: 268), dove le stesse altre forme di capitale rinviano in ultima istanza al capitale economico. Ciò sarebbe testimoniato dallo stesso sacrificio dell'interesse economico immediato come modo per accumulare più capitale simbolico successivamente convertibile in un *surplus* di capitale economico, anche se ci pare che Caillé non tenga nella dovuta considerazione quanto la convertibilità sia tutt'altro che scontata e quanto sia assai più complesso l'intreccio tra le varie forme di capitale, nonché le distinte *logiche* che le sorreggono in un approccio che ha tentato – certo in modi che si prestano a considerazioni critiche che tuttavia ci pare non sfocino quasi mai in modelli alternativi dotati di una valenza euristica superiore, dunque risultando incapaci di pensare la critica come *Kritik* – di *ricostruire l'economia sociologicamente*, dunque tentando un'operazione di *trasformazione* non di mera e passiva recezione della concettualizzazione economica. Ad ogni modo, se Caillé coglie quanto l'interesse messo all'opera da Bourdieu non è l'interesse puramente formale ritagliato su un individuo astratto, quanto un interesse «immediatamente sociale e socialmente determinato», nonché

«generatore delle pratiche di classe», che si costituisce per «conoscenza implicita e per interiorizzazione della possibilità oggettive» (Ivi: 269), esso, da un lato, pur riconoscendo il parziale livello d'indeterminazione che connota l'*habitus*, *ridurrebbe il desiderabile al possibile*, dall'altro, sul piano simbolico non riconoscerebbe alcun valore intrinseco, alcun *valore d'uso* (bensì *solo di scambio*), alla cultura e ai *valori*, che non sia riducibile agli *habitus* e alle razionalizzazioni legittimanti delle classi (o meglio delle frazioni delle classi) dominanti.

Sul primo versante potremmo chiederci se può davvero esistere, in termini di azione sociale, un desiderabile che non abbia un robusto rapporto con il possibile (a meno che non ci si orienti verso una dimensione *fantastica*), sulla seconda osservazione critica, quanto la cultura e il simbolico siano *costitutivi* delle dinamiche sociali *almeno* allo stesso livello dell'economico (e dunque non come un mero epifenomeno, anche se in-intenzionale, del secondo) ci pare fin troppo ridondante nella sociologia bourdieusiana. Nondimeno, il fondatore del *Mouvement* vede nell'operazione bourdieusiana il tentativo di leggere la società moderna con categorie che hanno una valenza antropologica universale che si estenderebbe, secondo una logica di ricapitolazione, alle società arcaiche dove, ad esempio, l'imperativo di accumulare e convertire capitali non era una pratica sociale accettata o dominante. In particolare, nel rapporto tra scambio mercantile e simbolico Caillé si chiede perché la ricerca di prestigio e di gloria sarebbe solo un *mezzo* per incrementare l'accumulazione economica (frintendendo, a parere di chi scrive, quanto tale accumulazione economica non sia semplicemente economicistica e inquadrabile in una logica lineare di mezzi e fini), e perché «il “rifiuto” d'instaurare la separazione della sfera degli interessi materiali dovrebbe essere pensata in termini di falsa coscienza piuttosto che di “scelta”» (Ivi: 271). Su quest'ultimo aspetto, ammesso che sia un'interpretazione corretta, quanto sarebbe davvero più plausibile credere in tale “scelta” e fare appello a una sorta di complementare assiomatica del disinteresse puro e del dono come *trasparente* atto gratuito su cui si fonderebbe o *dovrebbe* fondarsi il legame sociale? In tal senso, ci pare che abbia più di una ragione chi ha sottolineato come si voglia squalificare *tout court* la nozione d'interesse a cui sostituire un'antropologia incantata del dono in cui quest'ultimo tende ad essere naturalizzato (Lordon 2006: 23-25).

Un ulteriore aspetto critico sollevato da Caillé riguarda la natura della perdita e del sacrificio che emergerebbe nell'«antropologia essoterica» (Caillé 1988: 197) bourdieusiana: in un approccio che di fatto negherebbe l'autonomia dell'universo simbolico-culturale, non ci sarebbe spazio per una reale perdita che non sia recuperabile nel lungo termine come «possesso materiale» (Caillé 1981: 272). Nulla di assimilabile, pertanto, alla morte e al sacrificio che rinviano a *un'autentica perdita* strettamente correlata, afferma Caillé, alla questione dell'esistenza, della genesi dei valori e del simbolismo. Allo stesso tempo, una lettura più sottile dell'antropologia bourdieusiana, rinvenibile in testi come *Leçon sur la leçon* (Bourdieu 1991), in cui si sottolinea la centralità del riconoscimento sociale

dell'individuo come modo per sottrarsi alla morte o, meglio, per elaborarne simbolicamente il lutto, rimanda ad un approccio giudicato da Caillé eterodosso e non utilitaristico (Caillé 1988: 199). Tuttavia, in Bourdieu, sarebbe sempre l'antropologia *essoterica* a sopraffare quella *esoterica* dato che la sua concettualizzazione del lutto sociale s'inserirebbe in «una visione profondamente funzionalistica del rapporto sociale» con ricadute funzionalistiche sul soggetto (Ivi: 200) in cui ad essere determinante non sarebbe tanto *ciò che non è* (come per il soggetto sartriano), quanto *ciò che non ha* secondo una logica d'«indefinita accumulazione» che anche se si sovvertisse la priorità del capitale economico con quello simbolico non porrebbe un freno a tale logica che colloca la stima di sé *solo dopo* il riconoscimento sociale (Ivi: 202-203).

In definitiva, la sociologia bourdieusiana viene classificata da Caillé come una forma, la più pervasiva, di *economicismo sociologico* (Ivi: 126-212), linea interpretativa in qualche modo successivamente ripresa anche da altri autori (Favereau 1999). Giudizio che viene ribadito ed esteso in seguito anche all'opera di un *secondo* – a quanto pare solo apparente – Bourdieu (Caillé 2005²: 255-259) e in particolare alle trasformazioni lessicali introdotte a partire da *Choses dites* (dove al termine interesse si preferiscono quelli di *illusio* e *libido*) fino a giungere ad un libro come le *Méditations pascaliennes* in quanto unico testo a non ricadere in qualche forma di economicismo (Ivi: 9). Di fatto, all'approccio bourdieusiano si imputa: a) di aver costruito un sistema chiuso sulla base di rigide omologie tra i campi – la cui identità ne svuota la diversità (Caillé 1988: 156-157) –, peraltro sempre riducibili al campo economico e ad interessi materiali in cui, paradossalmente, un generale determinismo economico, postulando che l'economia è ovunque e dunque da nessuna parte in particolare, può bene correlarsi ad un «volontarismo politico» *gauchiste* come quello dell'ultimo Bourdieu che rivendicherebbe una «libertà assoluta» (Caillé 2005²: 10, 311-316); b) di essere positivista, evoluzionista e popperianamente non falsificabile (Caillé 1988: 129-140; 146-148); c) di essere incapace di vedere/spiegare lo *iato* che si genera tra vecchi e nuovi interessi, in particolare tra quelli materiali e quelli immateriali, e quindi la storicità che li caratterizza dato che si tratterebbe di un sistema in cui «la storia [è] necessariamente assente» (Caillé 1988: 128-129); d) di essere perlopiù tautologica e tesa a evidenziare «il monopolio *assoluto* [corsivo mio] delle classi dominanti sui capitali di ogni ordine» (Ivi: 177); e) di essere sorretta da un cattivo empirismo e incapace di esplicitare le domande a cui intende rispondere (Ivi: 165-167).

Ci pare evidente che una tale lettura sia perlomeno opinabile. Rispetto ad essa, lo stesso Caillé, al di là di un orientamento convivialista – almeno in parte condivisibile da chi scrive – che si pone la problematica di recuperare/rafforzare aspetti della vita sociale come la cooperazione che sfuggano ad un agonismo competitivo effettivamente a volte troppo esteso nelle analisi oggettivanti bourdieusiane, ammette di non essere in grado di contrapporre un altro sistema teorico. Ed è probabilmente

l'intenzione di costruire un *sistema teorico delle pratiche*, per quanto tutt'altro che chiuso ad innovazioni così come segnato necessariamente *dalla storia*, a risultare sempre meno recepibile dalla critica in un clima intellettuale in cui le opzioni di matrice variamente strutturalista perdevano terreno a vantaggio di quelle ermeneutiche. È ciò che emerge, innanzitutto, con la *sociologia pragmatica della critica* (ma non solo) che tentava di focalizzarsi sui diversi regimi d'azione, promossa da un ex allievo di Bourdieu come Luc Boltanski⁵⁵ insieme a Laurent Thévenot (Boltanski, Thévenot 1991), tesa a rivendicare una pluralità epistemologica e una concezione plurale dell'azione umana – sovente non disdegnando di partire da Bourdieu per oltrepassarlo e almeno in parte contrastarlo (Lahire 1999, 2001, 2004; Corcuff 2003) – che si vorrebbe consapevole dei propri limiti gnoseologici e capace di tratteggiare *modelli ragionati d'azione* che la trasposizione degli strumenti concettuali bourdieusiani ai campi più disparati non consentirebbe. Ad ogni modo, il concetto d'interesse – successivamente ri-elaborato, per quanto possa risultare effettivamente troppo inclusivo e soggetto a forme di tautologia – e il tentativo di disegnare un'economia generale delle pratiche ci sembrano più criticabili nella capacità o meno di prefigurare una *critica dell'economia politica* e di disvelare *le diverse forme di dominazione* che affettano le relazioni sociali come premessa di una potenziale trasformazione sociale e politica più che in base al tentativo teorico e pratico di sottrarre la società a una generica dominazione economica come ci pare d'intravedere nella traiettoria del *Mouvement*. Allo stesso tempo, non ci pare che risultino problematici in quanto incapaci di uscire dalla *metafora economica* (Cot, Lautier 1984) e dunque di non essere in grado di *formalizzare* economicamente un tale approccio per la (presunta) assenza di una definizione sociologica di termini come capitale e lavoro capaci di dar conto, ad esempio, della conversione delle diverse specie di capitale e della genesi e del *valore del capitale individuale* (Grossetti 1986).

2.3 L'antropologia economica bourdieusiana tra *capitale umano* e *Théorie de la régulation*

Si è già accennato più volte quanto la teorizzazione del concetto di capitale operata da Bourdieu si è misurata esplicitamente e polemicamente con i teorici (quasi coevi) del *capitale umano*, la cui concettualizzazione, peraltro, è alla base della pur controversa *rivoluzione neoliberista*⁵⁶ che si è

⁵⁵ In questo lavoro non abbiamo modo di soffermarci sul controverso rapporto tra Bourdieu e Boltanski. Esso, d'altronde, meriterebbe un ampio spazio autonomo di riflessione. Ad ogni modo, ci pare doveroso segnalare un (raro) approfondimento che pone l'attenzione sul carattere non così originale sia della critica boltanskiana alla sociologia bourdieusiana sia della sua stessa proposta teorica (effettivamente meno lontana da Bourdieu di quanto si pensi), espresso recentemente in un saggio di Will Atkinson (2019).

⁵⁶ Nella definizione di neoliberalismo, che in letteratura si tende a classificare con qualche forzatura *tout court* come neoliberalismo, tuttavia, a dispetto *anche* di un diffuso *mainstream* eterodosso, forse sarebbe più corretto, guardando a ciò che si è effettivamente concretizzato, parlare di «una sorta di paradossale keynesismo “privatizzato”» che ha ben poco di classicamente liberista (Bellofiore, Halevi 2013; Bellofiore, Garibaldo, Mortágua 2019: 15-21). In tal senso, seguendo le convincenti argomentazioni di Riccardo Bellofiore (2012: 24-27), il neoliberalismo si distingue per la presenza di una politica economica molto attiva (ad esempio sul lato della re-definizione dei diritti di proprietà e la privatizzazione dei beni comuni), in cui dirigismo e mercato *convivono*, e si presenta come autenticamente liberista *solo* sul lato del mercato

progressivamente affermata a partire degli anni Ottanta in Occidente in seguito alla crisi delle politiche economiche di matrice keynesiana e all'inesorabile declino dei sistemi del "socialismo reale". Diversamente, non ci risulta alcuna discussione degli esponenti neoclassici della scuola di Chicago rispetto all'approccio bourdieusiano, sebbene insistendo sul medesimo campo vi sia più di una similitudine, seppure con esiti divergenti, tra i concetti di capitale umano e capitale culturale (aspetto attestato anche da una trasmissione televisiva francese che nel 1977 li poneva esplicitamente a raffronto tramite le interviste a Bourdieu e a Jean-Claude Eicher⁵⁷).

Ad ogni modo, se gli esponenti neoclassici sono stati i primi che hanno tentato d'individuare forme di capitale e di valorizzazione in ambiti non economici come il campo culturale e formativo, il loro approccio non è andato oltre l'analisi delle ricadute strettamente economico-monетarie degli investimenti in questi campi. Infatti, la problematica in cui s'inscrivono a partire dalla fine degli anni Cinquanta i lavori di Mincer (1958), Schultz (1961) e (più sistematicamente) Becker (2008) ha come punto di partenza *il fatto* che «la disuguaglianza nella distribuzione dei redditi da lavoro e la ricchezza a vario titolo percepita è in genere positivamente correlata alla disuguaglianza nell'istruzione o in altri aspetti nella formazione personale», cioè che «le persone più istruite e qualificate tendono a guadagnare più degli altri» (Ivi: 13).

Non a caso, Bourdieu, in un corso tenuto al Collège de France negli anni Ottanta e recentemente pubblicato (Bourdieu 2016), nel rendere conto della propria posizione e riconoscendo come elaborò il concetto di capitale culturale ignorando completamente i lavori dei suddetti economisti, precisa come i due concetti rispondano «a un problema differente e [abbiano], allo stesso tempo, proprietà differenti» (Ivi: 248). La domanda a cui tentano di rispondere i teorici del capitale umano rinvia, come accennato, a «come rendere conto delle ineguaglianze di reddito legate alle ineguaglianze scolastiche» (Ibidem), ponendosi, dunque, «il problema del tasso di profitto assicurato dall'investimento economico sul terreno educativo». In tal modo, «essi hanno provato a misurare il più precisamente possibile l'investimento economico richiesto per acquisire un titolo scolastico, cercando un'equivalenza nel tempo di lavoro in termini di numero di anni di studi [e] valutando in termini monetari [corsivo mio], ad un tempo, l'investimento educativo corrispondente a questi anni di studi e i profitti degli investimenti educativi» (Ivi: 248-249). In altri termini, sintetizza Bourdieu, da tale

del lavoro (inducendone la precarizzazione) e del welfare (contrapponendosi alle *ragioni* del lavoro e ridimensionando il ruolo attivo delle donne). Invece, esso non è affatto contrario alla costituzione di monopoli, né ai disavanzi di bilancio (i governi Reagan, Bush e Berlusconi ne sono la migliore dimostrazione). Esiste, o meglio, è soprattutto esistita, inoltre, una forma di social-liberismo, incarnata con diverse intensità dalle sinistre socialdemocratiche fino all'esplosione della crisi del 2007/8. Essa era a favore delle liberalizzazioni sui mercati di beni e servizi (considerando su questo fronte la concorrenza una sana forma di *regolazione*) e dei vari patti di stabilità economico-finanziaria ma con un proposito redistributivo (per quanto difficilmente attuabile rispetto ai disavanzi in genere "cattivi" promossi da governi neoliberisti...) e l'intenzione di trasformare la precarietà in flessibilità in un'ottica, *teoricamente*, universalistica.

⁵⁷ Il video, intitolato *Capital human, capital culturel*, è consultabile nella pagina web *Pierre Bourdieu un hommage* al seguente link: <https://pierrebourdieuunhommage.blogspot.com/search?q=capital+culturel>

prospettiva, in base al numero di anni di studio si può stabilire il guadagno monetario.

La problematica da cui prendeva le mosse il sociologo francese era invece «assai differente». Partendo dalla constatazione che vi era una correlazione tra origine sociale dei bambini e riuscita scolastica e focalizzando l'attenzione su *l'élimination scolaire*, «i sociologi dell'educazione hanno osservato una correlazione stretta tra professione dei genitori e risultato scolastico» (Ivi: 249). Tale correlazione, ricorda Bourdieu, è stata sovente interpretata in termini strettamente economici. Ovvero: «per proseguire gli studi oltre una certa soglia occorre avere del denaro» (Ibidem). Tuttavia, già prima dei lavori di Bourdieu (e Passeron) sul sistema educativo francese, era stato abbozzato quanto l'appartenenza ad un determinato ambiente familiare favorisse la trasmissione di cultura, ma non si era andati oltre il livello di ipotizzare politiche di sostegno economico per incentivare un potenziamento *anche* culturale. In tal senso, ricorda Bourdieu, «la nozione di capitale culturale è stata prodotta [proprio] per *nominare* [corsivo mio] [...] la trasmissione oggettivamente (e non intenzionalmente) nascosta del capitale culturale che si opera inevitabilmente, e al di fuori di ogni intenzione pedagogica espressa, attraverso i rapporti sociali all'interno di una famiglia [come] la comunicazione linguistica, il *train-train* quotidiano» (Ibidem). In questi termini, la nozione di capitale culturale non si limita semplicemente «a rendere conto delle ineguaglianze di reddito monetario associate a un diploma», bensì si propone di «rendere conto delle diverse possibilità di riuscita su un mercato molto particolare, il mercato scolastico, che a sua volta assegna dei titoli che ricevono dei valori ineguali sul mercato economico» (Ivi: 250).

Ragionare in questi termini significa, pertanto, considerare che «l'investimento educativo non si riduce ad un investimento monetario» così come «il profitto dell'investimento culturale iniziale» non si riduce ad un profitto meramente monetario, come il sociologo francese aveva già osservato negli anni Settanta discutendo criticamente le posizioni dei teorici del capitale umano (Bourdieu 1974a: 36-37). In effetti, appoggiandosi a ricerche empiriche di ampio respiro come *Homo academicus* e *La Distinction*, Bourdieu mostra come emergano risultati bizzarri, se si ragionasse in termini meramente economicisti, dato che, ad esempio, se si considerano le facoltà di scienze e di medicina si può notare come l'indice del capitale economico tende a crescere quando gli indici del capitale scolastico acquisito prima di entrare nelle facoltà tendono a decrescere, oppure, a livello di classe dirigente, si osserva come «i più ricchi in capitale culturale tendono ad essere i meno ricchi in capitale economico, e viceversa» (Bourdieu 2016: 250). Bourdieu ha inoltre la possibilità di evidenziare quanto il termine profitto, nel suo approccio, vada inteso in senso largo e pensato come qualcosa che «può essere ottenuto senza essere ricercato come tale» e, al di là di ogni riduzionismo cinico proprio di una razionalità strumentale, può mostrare come esistano «mercati nei quali il disinteresse è la condizione [oggettiva] per ottenere un profitto» (Ivi: 250-251).

In definitiva, diversamente da economisti come Becker, per valutare effettivamente il rendimento di un investimento educativo diventa essenziale, da un lato, considerare i profitti irriducibili alla forma monetaria, dall'altro «esplicitare la trasmissione nascosta di capitale culturale che avviene in ambito familiare e quanto ciò pesi nella riuscita differenziale dell'investimento educativo di tipo scolastico» Nondimeno, «la naïvete dei teorici del capitale umano», secondo Bourdieu, porta a formulare «la questione del rapporto tra attitudine agli studi e investimento negli studi», cioè, se tali teorici considerassero che il capitale culturale è trasmesso tanto dalla famiglia quanto dalla scuola, e che la trasmissione in famiglia è *la condizione* della riuscita a scuola, essi non potrebbero non porre la questione di questa capacità che, evidentemente, nel loro approccio è considerata naturale – corrispondente all'idea di dono, precisa Bourdieu. In altri termini, essi vedrebbero che «questo dono che il sistema scolastico consacra come dono è il prodotto stesso dell'investimento di capitale» ed «un'equazione più rigorosa» li costringerebbe a dover tenere conto, ad esempio, del tempo libero della madre di un bambino e del suo capitale culturale, che a sua volta è il prodotto di un'eredità e di un'acquisizione tramite il sistema scolastico.

Un altro aspetto critico, prodotto della «naïvete» dei teorici neoclassici, riguarda la questione, che Bourdieu identifica come «funzionalista», del contributo del capitale umano, in particolare presente nella teoria della crescita di Schultz (1961), alla produttività nazionale. Considerando, dunque, il rendimento degli investimenti in capitale culturale in funzione «di un Tutto» (Bourdieu 2016: (Ivi: 253). Ciò permetterebbe di comparare diversi paesi per stabilire se vi è una correlazione tra «capitale culturale nazionale» e, ad esempio, dice Bourdieu, «sviluppo tecnologico», omettendo, tuttavia, di tematizzare «la questione fondamentale della distribuzione differenziale del capitale culturale in una determinata società e, con essa, la questione del [suo] rendimento differenziale», nascondendo, in tal modo, che il profitto del capitale culturale che si pretende misurare [...] «potrebbe attenere per una parte molto importante alla distribuzione ineguale del capitale culturale» (Ivi: 253). Sotto questo profilo, inoltre, Bourdieu sottolinea quanto sia bizzarro che dei marginalisti come i teorici del capitale umano non vedano, ad esempio, quanto un tendenziale livellamento dei titoli di studio ne promuova una svalutazione e, pertanto, quanto non siano in grado di «pensare il capitale culturale all'interno delle strutture di relazione in cui funziona», dello specifico campo articolato in base a un rendimento differenziale dei capitali/titoli (dove è premiata la rarità) posseduti dai diversi agenti. Infine, vi è un'ultima forma di «naïvete», che come le altre rinvia ad «un'ignoranza della dimensione sociale dei rapporti economici». Essa consiste nel fatto che i teorici del capitale umano pensano che «la competenza socialmente garantita da un titolo scolastico sia automaticamente una competenza tecnica [...] ignorando, così, completamente la differenza tra una capacità socialmente garantita e una capacità reale...» (Ibidem). Evidentemente, questo tipo di capitale considerato dagli economisti neoclassici è

quello che Bourdieu chiama capitale culturale sotto la forma istituzionalizzata, garantito e *consacrato* dallo Stato, cioè tramite un'operazione di *magia sociale*⁵⁸ che, da un lato, occulta lo stato incorporato del capitale e, dall'altro, dice Bourdieu, consente ai teorici del capitale umano di «prendere le competenze sociali al loro valore nominale e passare dal nominale al reale senza problemi» (Ivi: 254).

A questo punto diventa chiaro che il sintagma *capitale umano* risulti per il sociologo francese alquanto *vago*, designando dei saperi, dei *saper-fare* e delle tecniche che la scuola trasmetterebbe partendo da un approccio «assai ottimistico del sistema scolastico» (Ivi: 345), diversamente dal sociologo francese. Allo stesso tempo, Bourdieu, sottoponendo a critica la teoria dell'azione in termini di *rational choice* – quanto di più idealistico vi sia (Grenfell 2014: 148) – vede una convergenza tra «i razionalisti della Scuola di Chicago» (che ne sono propugnatori secondo un approccio ristretto del razionalismo), e gli irrazionalisti (tra cui il sociologo francese cita Heidegger). Entrambi, paradossalmente, hanno una concezione *non ragionevole della razionalità*. L'antidoto a tale concezione, afferma Bourdieu, è la nozione di *habitus* quale «fondamento di un razionalismo allargato nel quale un'eruzione di collera, un'azione impulsiva, un'esplosione spontanea, un'attività compiuta conformemente a una regola, un'attività “istintiva” come l'azione di un giocatore in una pratica sportiva possono essere considerati come *ragionevoli* [corsivo mio], come aventi – dunque – una ragione immanente, senza avere per principio la Ragione, questa sorta di facoltà trascendente e universale che si situa all'inizio delle pratiche nella tradizione razionalista» (Bourdieu 2016: 992-993), In definitiva, *contro* razionalisti ristretti e irrazionalisti

si possono dire “ragionevoli” o anche “razionali” tutte le condotte che sono conformi alle leggi immanenti di un campo senza essere pertanto prodotte da un'intenzione razionale nel senso della tradizione razionalista. [Infatti], fare della deliberazione e del calcolo esplicito la condizione della razionalità, significa dare una definizione talmente impossibile della razionalità che è necessario concludere, come Kant a proposito dell'azione morale, che mai è stata compiuta un'azione razionale (Ibidem).

La teoria dell'azione razionale ha trovato una sua declinazione anche in autori di ascendenza marxista come Jon Elster (1979) – a sua volta critico della sociologia e della teoria dell'azione bourdieusiana (Elster 1982) – come Bourdieu ha sottolineato nei suoi corsi di antropologia economica recentemente pubblicati (Bourdieu 2017a). Ciò ha sicuramente inciso nella posizione bourdieusiana intenta ad interpretare il marxismo in termini economicistico-riduzionisti. L'approccio di Elster, comune, sotto questo profilo, ai teorici del capitale umano, pone «la questione dei fondamenti antropologici dell'azione azione umana» in termini che Bourdieu chiama intellettualistici, cioè animati dalla

⁵⁸ Si tratta di una terminologia (a cui si può aggiungere l'affine *mistero del ministero*) che ricorre spesso nell'opera bourdieusiana indice, si è detto polemicamente ma senza opporvi alcuna costruzione teorica alternativa, del limite di una sociologia che scivola verso la metafisica (Cot, Lautier 1983: 71-85).

volontà di porre al principio dell'azione degli agenti sociali delle intenzioni coscienti. Questi approcci, particolarmente evidenti in autori come Becker, richiamato paradigmaticamente più volte anche in questo corso (Ivi: 14, 134, 150, 232), tendono ad estendere all'universo sociale un modello euristico economicistico e, nondimeno, sono utili a Bourdieu per evidenziare *la sua antropologia economica* in cui, come più volte detto, non è necessario *ontologizzare* un'intenzione cosciente razionale per «rendere conto di condotte percepite come razionali» (Ivi: 15).

Per dare maggiore forza alle sue argomentazioni, Bourdieu si concentra sulla concezione del dono nelle società precapitalistiche, facendo leva, criticamente, sulle letture che ne hanno dato Jacques Derrida (1991), Marcel Mauss ([1923-1924] 2002) e Claude Lévi-Strauss (1997). L'intento è di mostrare come queste ultime – polarizzate tra l'impossibilità del dono puro e l'ipocrisia che di fatto prenderebbe il sopravvento (Derrida), la necessità di porlo in relazione con un contro-dono (Mauss) e la concentrazione sulla *struttura* a-temporale che ne regolerebbe lo scambio (Lévi-Strauss) – promuovano, secondo Bourdieu, la de-storicizzazione delle condotte umane e degli universi economici, la svalorizzazione dell'esperienza vissuta dagli agenti sociali, la distruzione del tempo ad opera del ragionamento scientifico e l'affermazione del punto di vista (e dell'errore) scolastico del ricercatore⁵⁹ senza comprendere davvero la *pratica* del dono. Di quest'ultimo, diversamente da concezioni incentrate sull'intenzionalità della coscienza o sulla sua mera negazione, occorre cogliere le «condizioni sociali» che sorreggono la «malafede» in quanto fondamento, oggettivamente e socialmente rimosso, della pratica del dono (Bourdieu 2017a: 20-36) così come, nondimeno, «il misconoscimento collettivo [quale] fondamento *reale* [corsivo mio] delle società» (Ivi: 64). Bourdieu argomenta che la *differenza di tempo* tra dono e contro-dono è un aspetto essenziale per comprenderne sia le dinamiche economiche profonde trasfigurate in pratiche simboliche, sia le sottili forme di potere che s'instaurano *al di là* di un rapporto consapevolmente *trasparente* tra gli agenti sociali. Allo stesso tempo, lo scoraggiamento dello spirito calcolatore proprio delle società precapitalistiche – la sua *denegazione* – a cui corrispondono pratiche incentrate sulla *philia*, elemento che persiste tutt'ora, ad esempio, nell'ambito familiare contemporaneo, *come un'isola nell'oceano*, è incomprensibile al di fuori della produzione di disposizioni economiche, di «habitus simbolici» specifici capaci di promuovere, richiamando uno studio di Weber sugli operai agricoli tedeschi (1986), «atti incantati e strutture mentali» capaci di recepirli.

Risulta dunque centrale la condensazione di una *credenza collettiva* che prende forma *nella storia*, aspetto che per Bourdieu sorregge la stessa egemonia moderna dell'*homo oeconomicus* (Bourdieu 2017a: 61) e che lo porta ad affermare che *non esiste un'economia bensì delle economie* e che

⁵⁹ Bourdieu fa riferimento allo *scholastic bias* di Austin (1962) così come alla tendenza, descritta da Marx, a *confondere la logica delle cose con le cose della logica*.

le economie strutturate sullo scambio dei beni simbolici possono ben essere descritte con un lessico preso in prestito dalla scienza economica moderna con l'avvertenza che esso assume «un senso totalmente differente nella logica di queste economie» (Ivi: 75). Diventa dirimente, dunque, pensare le condizioni storiche e le disposizioni sociali che hanno permesso l'affermazione del campo economico come ambito in cui il calcolo diventa esplicito e non più denegato e trasfigurato simbolicamente. Nel quale ciò che era impensabile in un'economia dominata dallo scambio simbolico, in cui la dominazione si esercitava sotto forma di dipendenza personale⁶⁰, è diventato *lecito* pensare dato che il dono – che per Bourdieu non rappresenta una condizione originariamente universale almeno quanto non lo rappresenta l'odierna ragione calcolatrice che i teorici del capitale umano, in particolare, vorrebbero estendere ad ogni aspetto vitale – era già «una base di potere» (Ivi: 85), seppure sorretto da una logica distinta e allo stesso tempo partecipe della logica dello scambio e del potere, tramite la riconversione del capitale simbolico in capitale economico.

In effetti, chi donava nelle società precapitalistiche poteva farlo perché si trovava nella posizione (dominante) di poterlo fare, configurando, così, il dono come un atto di redistribuzione in cui si *riconosce* la distribuzione ineguale e la si legittima trasfigurando l'atto e il soggetto della dominazione stessa. In altri termini, afferma Bourdieu, «il ricco diventa un ricco legittimo» esplicitando, tra l'altro, la base in cui s'innesta «l'accumulazione originaria di capitale politico» e le sue, più che probabili, derive patrimonialiste (Ivi: 112-114). Sulla base della sua indagine inerente alla logica del dono, la sua pratica e il suo carattere storicamente determinato, ciò che interessa a Bourdieu è, pertanto, mostrare quanto *anche* la moderna *économie économique* sia storicamente determinata, così come si dispieghi una resistenza alla sua pervasività condensata nel «mito dell'imperialismo del mercato» (Ivi: 124-128), nonché evidenziare come essa continui ad essere attraversata da un'insopprimibile dimensione simbolica. Quest'ultimo aspetto lo si può notare, afferma Bourdieu, negli stessi contratti di lavoro quando si propongono compensazioni salariali rispetto a condizioni lavorative particolarmente nocive, in cui, dunque, la negoziazione deve tenere conto della rappresentazione e della percezione sociale che *distingue* dominati e dominanti dando una particolare rilevanza agli scambi non economici (improntati sulla dimensione simbolico-valoriale) rispetto a quelli propriamente economici. Inoltre, la dimensione simbolica delle professioni – aspetto che non è considerato dai teorici neoclassici – gode di una rilevanza di cui l'ammontare della retribuzione «è una parte assai debole» ai fini della «definizione sociale reale» (Ivi: 130). Nondimeno, nel discorso economico neoclassico che postula l'esistenza di un sistema universale di preferenze esogene, tendenzialmente stabili e

⁶⁰ In questa parte dei *Cours* Bourdieu si appoggia su quanto già scritto precedentemente sui diversi *modi di dominio* (Bourdieu 1976b, 1980, 2005a: 189-209) e riprende le stesse posizioni marxiane sulla forma di dominio che caratterizza le società precapitalistiche esercitato sotto forma di dipendenza personale.

astoriche, oltre all'esistenza d'individui economici autonomi in cui «ogni comportamento è concepito come strumentale» (Ivi: 238), afferma Bourdieu discutendo *ancora* con Becker (Stiegler, Becker 1977), si assiste alla rimozione dei *gusti* come elemento centrale nella *scelta* dei consumi. Né tantomeno ci si sofferma su quanto i gusti siano il prodotto di condizioni storiche e rapporti di classificazione che a loro volta delineano una differenziazione in base alla posizione che si occupa nello spazio sociale determinata non solo dal reddito, bensì anche dal capitale culturale acquisito (Bourdieu 2017a: 134).

In definitiva, per Bourdieu l'economia neoclassica si caratterizza per un deduttivismo cartesiano (esplicitato in una modellizzazione matematica sempre più astratta dalla *pratica* degli agenti sociali concreti), fondandosi su un approccio astorico, che tende dunque a non rendere conto delle condizioni sociali e storiche all'origine di «una condotta razionale», in cui si postula l'esistenza di soggetti *indistinti* tutti egualmente *coscienti* in termini di intenzioni e fini. Bourdieu argomenta, invece, quanto le nozioni proprie dell'economia moderna (bisogni, calcolo razionale, preferenze, ecc.) siano un prodotto storicamente determinato e non primordiale e quanto ciò che si chiama razionale corrisponda, in realtà, ad una condotta *ragionevole* nei termini di aggiustamento dell'azione alle esigenze oggettive di un certo universo sociale. Egli, dunque, tenta di fondare un «razionalismo storicistico» (Ivi: 151) che lo porterà a «sostituire l'agente razionale con l'agente dotato di un *habitus*» (Ivi: 163), così come a sostituire un irreal e idealizzato mercato puro e concorrenzialmente perfetto, schematicamente ritenuto l'imprescindibile base della stessa libertà politica (Friedman 2010) – da cui scaturiscono deduzioni *logiche* che diventano *ontologiche* per effetto di una «grande chaîne de l'Etre» (Ivi: 169) –, con un campo economico in quanto *campo di forze*. Quest'ultimo è caratterizzato da una diseguale distribuzione del capitale (sotto le sue diverse forme) e da *lutttes des classements*⁶¹ con un'elevata valenza simbolica, dunque non solo strettamente economica. In tale campo, chi è in una posizione dominante tenderà a riprodurre e perpetrare i rapporti di forza dati, secondo la logica marxiana per cui «il capitale va al capitale». A loro volta «i detentori di una grande quantità di capitale hanno un potere *sul capitale*» [corsivo mio] (Ivi: 182), così come hanno «il potere di appropriarsi del futuro, in particolare [...] del futuro dei dominati» (Ivi: 188). Vi è, inoltre, un'altra questione *impen-sabile* nel discorso neoclassico: il ruolo dello Stato in quanto *creatore* del mercato o, meglio, dei mercati. Bourdieu, seguendo un approccio in cui pone un'attenzione costante alle *strutture sociali dell'economia* sulla base, ad esempio, di studi empirici come la costituzione del mercato della casa

⁶¹ Si tratta di una dimensione fondamentale della lotta economica che porta ad esempio le aziende a lottare tra loro per appropriarsi, tramite l'influenza esercitata sulle istituzioni pubbliche, del potere di produrre o di utilizzare le classificazioni legittime (ad esempio le certificazioni di qualità) che danno validità alle loro pratiche. Inoltre, in tale ambito assumono una particolare rilevanza le contrapposizioni all'interno dei gruppi economici dominanti come Bourdieu ha mostrato nel suo studio con Monique de Saint Martin dedicato al *Patronat* (Bourdieu, Saint Martin 1978).

di proprietà (Bourdieu 2004a) nel quale si pone in risalto il credito come «relazione sociale centrale nelle economie contemporanee» (Lebaron 2014a: 40), afferma in maniera perentoria quanto il mercato sia

una costruzione sociale che non ha nulla a che vedere con [una] sorta di realtà nata *sua sponte* dal movimento naturale della concorrenza di cui parla la teoria neoliberale. Il mercato è un artefatto sociale (ciò non vuol dire che non sia reale, al contrario lo è terribilmente...), una costruzione sociale nella quale lo Stato gioca un ruolo determinante attraverso le azioni regolatrici (Bourdieu 2017a: 222).

Ciò è visibile, aggiunge Bourdieu, nel ruolo *regolatore* dello Stato rispetto ai vari mercati, dunque nella capacità di agire sulla domanda e l'offerta, se non di produrle, nonché d'intervenire sui diritti di proprietà; in definitiva lo Stato è (o forse era?) in grado di «agire sulle leggi immanenti di tutti i campi» (Ivi: 223) – ad esempio allargandone o restringendone i confini con la definizione dei titoli d'ingresso – da quelli intellettuali a quello economico.

Ed è proprio il ruolo assegnato allo Stato rispetto alla formazione e alla trasformazione dei mercati, oltre che i concetti di *habitus* e campo come alternativa, rispettivamente, al presupposto di un individuo totalmente razionale e alla concezione del mercato perfetto in cui tutti gli agenti sociali sarebbero dotati dello stesso potere d'influenza, che consente di avvicinare l'antropologia economica bourdieusiana alla *Théorie de la régulation* come ha sottolineato in diverse occasioni uno dei principali esponenti di quest'ultima, Robert Boyer (2003a, 2003b, 2017). La fondazione di tale teoria economica eterodossa, che ha dato origine ad una vera e propria scuola che inizialmente si proponeva una rivalutazione critica dell'eredità marxista, si deve ad un lavoro di Michel Aglietta – *Régulation et crises du capitalisme* – mai tradotto in lingua italiana, con l'eccezione della postfazione alla terza edizione del testo (Aglietta, Lunghini 2001) che testimonia anche delle trasformazioni incorse nell'approccio dell'autore e di una parte della stessa scuola regolazionista.

La *Théorie de la régulation*, nata in Francia all'inizio degli anni Settanta, si è condensata in un programma di ricerca nel campo della teoria economica e della politica economica. Infatti, com'è stato sottolineato in una densa e per certi versi discutibile introduzione⁶² di un testo divulgativo di Boyer (2007), «fu allora che alcuni economisti osservarono la rottura delle principali regolarità

⁶² Gli autori dell'introduzione al testo di Boyer – Andrea Fumagalli e Stefano Lucarelli – nelle loro argomentazioni tendono a porre in risalto l'appropriazione operaista di alcuni aspetti dell'approccio regolazionista (privilegiando la linea di quelli che chiamano *regolazionisti indisciplinati*). In particolare, nei termini dell'esposizione di una teoria del *capitalismo cognitivo* (Vercellone 2006) che segnerebbe l'epoca postfordista contraddistinguendosi per la nuova qualità (cognitiva) del lavoro e dei processi di sussunzione del medesimo ad opera del capitale rispetto al fordismo. Sui limiti inerenti ad una *epocale* cesura che segnerebbe il passaggio dal fordismo al postfordismo e soprattutto sulla torsione soggettivista in un'ottica di "liberazione dal lavoro" (sull'onda del *refrain* sulla *fine del lavoro*) delle tesi regolazioniste attuata da alcuni operaisti intenti a valorizzare il *general intellect* e il lavoro *di fatto* autonomo che non avrebbe più bisogno dei capitalisti ha insistito Maria Turchetto (1999) in un lavoro di ormai vent'anni fa. Esso ci pare ancora attuale, in particolar modo dopo la grande crisi del 2007-2008 che ha rimesso a tema il radicale attacco alle ragioni del lavoro e alle condizioni materiali di vita delle classi popolari e medie.

riguardanti le tendenze di lungo periodo del sistema economico fordista» (Fumagalli, Lucarelli 2007: VIII)». Da questo versante, «il *modo di regolazione* rappresenta il concetto cardine di questo programma di ricerca [per cui] l'attenzione del ricercatore è rivolta innanzitutto all'insieme delle regole e delle procedure (norme, consuetudini, leggi) che assicurano il funzionamento e la capacità di durare del *processo di accumulazione* [corsivo mio] in un sistema capitalistico di produzione» (Ibidem). Le forme di accumulazione di certo sono l'aspetto più rilevante del lascito marxiano – in particolare il riferimento è alla sezione settima del primo libro del *Capitale* – messo al lavoro dalla scuola regolazionista. Tanto che, «secondo la testimonianza dei suoi stessi padri fondatori (Aglietta, Boyer, Coriat, Lipietz...), la nascita della [teoria] deve essere riferita alla congiuntura socio-economica che, dopo il 1973, caratterizza la maggior parte dei paesi dell'OCSE» (Ibidem). Tale frangente viene presentato come portatore di una *rottura irreversibile* rispetto al modello di crescita proprio dei *trent'anni gloriosi* successivi alla fine della seconda guerra mondiale. Questi ultimi, come mostrano le analisi di Aglietta in particolare nel contesto statunitense, sono stati caratterizzati da un modello fordista quale specifico *regime di accumulazione* dentro il quale il consumo dei lavoratori risulta il motore della crescita economica. In particolare, si tratta di un regime contraddistinto: a) da una crescita parallela di produttività e domanda grazie a una politica di alti salari (in quanto collettivamente contrattati); b) dalla produzione di beni di consumo durevoli; c) da un elevato e stabile volume di investimenti in capitale fisso; d) da un sistema monetario e finanziario dove le banche centrali cooperano con i governi (e il ricorso ai finanziamenti tramite la Borsa è contenuto rispetto al sistema delle banche commerciali a loro volta controllate dalle banche centrali); e) da un interventismo efficace degli Stati nazionali orientati al raggiungimento e al mantenimento di un pieno impiego (non precario). In tal senso, il contesto storico in cui prende avvio la crisi del paradigma fordista – il concetto di *crisi* è saliente nell'analisi regolazionista⁶³ – e nasce la *Théorie de la régulation* è caratterizzato da eventi di singolare rilevanza. Si pensi alla cosiddetta crisi petrolifera; all'affacciarsi sulla scena mondiale dei nuovi paesi industrializzati, con il conseguente delinarsi di tre grandi aree commerciali e valutarie; ai conflitti per la riforma del sistema dei pagamenti del mondo occidentale. Da qui l'origine di un nuovo regime di accumulazione detto postfordista sulla cui natura, tuttavia, non vi è unanimità⁶⁴.

⁶³ In particolare, la teoria della regolazione, rompendo con una visione universalisticamente astorica che postula l'esistenza di leggi dell'economia, pensa l'accumulazione del capitale nelle sue sequenze particolari. Pertanto, dandosi come oggetto di studio il *capitalismo* concepito come «insieme di rapporti sociali istituzionalmente combinati», essa lo raffigura come *costitutivamente* soggetto a trasformazioni storiche per cui ciò che si chiama crisi altro non è che la transizione da un particolare regime di accumulazione ad un altro. Se ne deduce che «vi è *necessariamente* [corsivo mio] crisi perché i rapporti sociali capitalistici espressi in un certo insieme di forme istituzionali sono intrinsecamente contraddittori» (Lordon 2013b: 110-111).

⁶⁴ Se per postfordismo, in modo discutibile, in genere s'intende una tendenza alla diminuzione del lavoro, l'assetto "flessibile" che connoterebbe i processi produttivi e lo spostamento a livello sovranazionale del governo dell'economia, c'è chi ha osservato quanto la stessa concezione e scansione temporale regolazionista del fordismo sia opinabile. In particolare, Ferruccio Gambino (1997: 215-240), già oltre vent'anni fa poneva in risalto la scarsa attenzione dei regolazionisti

Ad ogni modo, se Boyer, non è stato l'unico esponente di tale corrente ad aver tentato «un'appropriazione selettiva» dell'apporto bourdieusiano (Lebaron 2015: 221-222)⁶⁵, egli, innanzitutto, ha visto nella sociologia di Bourdieu la messa a punto di strumenti che consentono di pensare anche, se non soprattutto, le trasformazioni sociali piuttosto che la mera riproduzione di logiche di dominio. Aspetto, quest'ultimo, che anche coloro che difendono l'approccio bourdieusiano non hanno sottolineato sufficientemente, trascurando di mettere in risalto «il carattere profondamente dinamico della quasi totalità delle ricerche successivamente condotte a partire dal Béarn e la Cabilia fino all'analisi del mercato della casa [di proprietà] individuale» (Boyer 2003a: 65).

L'economista francese riconosce, inoltre, come lo stesso uso dei concetti economici operato da Bourdieu, che ha indotto così tanti fraintendimenti tra i suoi critici, implica che essi assumano un significato diverso e strettamente correlato al singolo campo in cui vengono impiegati, così che lo stesso «interesse economico non è l'equivalente generale degli interessi che si dispiegano nei diversi campi» e ciò implica che si dà «una differenza fondamentale [rispetto] alle ricerche sociologiche ispirate dalla problematica delle scelte razionali» (Ivi: 66). Lo stesso vale per il concetto di capitale, che non si può ridurre al capitale economico, dato che *coesiste* con altre forme «dotate a priori di un'autonomia assai radicale» e di logiche proprie. Così, ad esempio, il capitale simbolico «permette [...] di ottenere l'equivalente di ciò che conferiscono [livrent] le altre forme di capitale, ad esempio [quello] economico. [E], certo, queste diverse forme di capitale possono eventualmente convertirsi l'una nell'altra, ma il processo non ha assolutamente l'automaticità che postula la teoria del capitale umano nella sua variante beckeriana» (Ibidem).

Nel complesso, la sociologia bourdieusiana, tratteggiando i concetti di *habitus* e *campo* (in cui il rapporto dominanti/dominati è strutturante) rappresenta un antidoto all'uso estensivo della nozione di razionalità, consentendo di tenere nel dovuto conto il *tempo storico*, che non è quello del calcolo,

verso le lotte operaie. Esse furono condotte da lavoratori nient'affatto silenti e passivi rispetto ad un processo produttivo già allora non meramente rigido e standardizzato, riuscendo a rompere, a ridosso della Seconda Guerra mondiale, con il modello «fordista presindacale». Ciò, tuttavia, senza che venissero meno le «tendenze a negare totalitariamente la discrezionalità della forza-lavoro nella scansione dei tempi lavorativi e l'imposizione di ritmi di lavoro incorporati nel macchinario» (Ivi: 228). La stessa apparente stabilità sistemica, in cui già nei «gloriosi» anni Cinquanta e Sessanta «l'economia internazionale sotto guida statunitense promosse la domanda di investimenti privati, più ancora dei consumi dei benisalario» (Ivi: 234), fu messa in crisi *dall'interno* dello schema fordista, ovvero dal salto di qualità e dalla radicalità della lotta di classe. Esse ribaltarono «le solide certezze del capitale sul terreno del salario, dell'organizzazione del lavoro, del rapporto tra sviluppo e sottosviluppo, del patriarcato» (Ibidem). In tal senso, la controffensiva delle classi dominanti, a partire dagli anni Settanta, più che un nuovo paradigma (detto postfordista) *combinerà* «vecchi e nuovi elementi di dominio per scomporre politicamente la forza-lavoro attorno a una produzione flessibile» (Ibidem) (restaurando, ad esempio, i tratti del «fordismo presindacale»). Si pensi alla precarizzazione del posto di lavoro, al disinvestimento in politiche sociali, allo spostamento delle linee produttive lontano dalle regioni industrialmente «mature»).

⁶⁵ Nello specifico, sono da segnalare un economista come Bruno Théret per i lavori sulla dinamica di lunga durata dell'intervento pubblico in economia che valorizzano Bourdieu, nonché sulla moneta (Théret 2008) e, soprattutto, un autore (che abbiamo già citato) versatile come Frédéric Lordon, economista e filosofo, che ha tentato di ripensare e sviluppare alcune nozioni come quelle di interesse, *habitus* e violenza simbolica, in un'antropologia generale spinozista (Lordon 2006), che appare particolarmente utile per tratteggiare le trasformazioni del capitalismo neoliberale nei termini di mutamento della combinazione di desideri ed affetti in opposizione ad un'inesistente «servitù volontaria» (Lordon 2013a).

dell'anticipazione e della convergenza verso un equilibrio propri di un «*temps cinématique*, largamente virtuale in quanto semplice supporto di un'esperienza del teorico neoclassico» (Ivi: 67). Allo stesso tempo, come abbiamo anticipato, il ruolo assunto nell'approccio bourdieusiano dallo Stato e dalla «*competizione sul potere dello Stato*» (Ivi: 72) da parte degli agenti sociali porta Boyer a concludere che vi sia una «rimarcabile complementarità tra Stato e mercato» (Ivi: 68), tanto più se si guarda all'esempio del capitalismo di Stato francese. Ciò implica che

una teoria puramente economica del mercato appare come una contraddizione in termini – dato che il fondamento di un'economia di mercato, l'istituzione monetaria, è [allo stesso tempo] inseparabile dalla sovranità e dalla legittimità che apporta lo Stato. Così, il postulato di una teoria pura riguardante la possibilità di una *chiusura del campo economico* su sé stesso – cioè la spiegazione dell'economia attraverso i soli fattori economici – è difficilmente sostenibile poiché suppone una separabilità che numerose evidenze empiriche tendono a invalidare (Ibidem).

Se l'opera bourdieusiana, secondo Boyer, si è sforzata di far luce costantemente sui fattori di cambiamento e trasformazione, e i concetti di campo e habitus hanno promosso un approccio storico nel tentare d'identificare la *genesì*, l'istituzionalizzazione, quindi i fattori di trasformazione e infine di crisi di un campo, la nozione di *habitus*, sottolinea l'economista francese, è forse quella che è stata oggetto delle maggiori incomprensioni. Essa è stata interpretata come mera abitudine, dunque «riproduzione meccanica d'invarianti che conduce alla sparizione dell'autonomia degli individui», quando è invece più simile a un «principio d'invenzione» (Ivi: 70), usando una terminologia assai vicina a quella dell'ultimo Bourdieu⁶⁶, che, prodotto dalla storia e incorporato dagli agenti sociali in termini di disposizioni durevoli, implica ogni sorta di *hysteresis*, per cui tra singolo campo e *habitus* l'accordo diventa un caso particolare, non la norma, lasciando aperte, grazie alla loro «desincronizzazione» (Ivi: 72), una molteplicità di variazioni non predeterminabili. Ciò porta Boyer a cogliere una serie di analogie con le *Théories de la regulation* pur essendo, queste ultime, concentrate su un campo macroeconomico piuttosto che microeconomico come in genere si connota la sociologia economica bourdieusiana. Infatti, anche la concettualizzazione regolazionista è stata accusata di concentrarsi sui modi di regolazione della società capitalistica come se essa tendesse a riprodursi identicamente, senza possibilità di trasformazioni, che fossero marginali o radicali. Ma il sottofondo comune di questi due approcci verte principalmente sulle critiche delle ipotesi che sorreggono la teoria neoclassica (Tab. 1.2) – la cui modellizzazione formalistica priva di *riflessività* e incapace di considerare le diverse *pratiche* che interessano la molteplicità degli agenti sociali, risulta sempre meno in grado di restituirle il carattere di *scienza sociale* e di comprendere (nell'intento di (ri)cercare una teoria dell'equilibrio

⁶⁶ Come affermerà il sociologo francese ne *Les structures sociales de l'économie*: «L'*habitus* non è affatto un principio meccanico d'azione o, più esattamente, di reazione (al modo di un arco riflesso). È *spontaneità condizionata* e limitata [...], una risposta intelligente a un aspetto attivamente selezionato del reale» (Bourdieu 2004a: 240).

generale che «non è in grado di provare l'esistenza della mano invisibile») la stessa formazione della crisi economica mondiale apertasi nel 2008 (Boyer 2017: 319-322) – riguardanti la razionalità degli agenti sociali, il modo di considerare (o non considerare) il tempo e la nozione di equilibrio (Aglietta 1976). In tal senso, il concetto di *habitus* risulta compatibile con un approccio storico e istituzionale (Boyer 1986) dato che «mette l'accento sulla determinazione della logica degli agenti [sociali] attraverso il contesto istituzionale o, più esattamente, i compromessi istituzionalizzati» (Boyer 2003a: 73).

La nozione di *habitus*, infatti, rispetto al mito neoclassico dell'*homo oeconomicus*, «suppone una restrizione della sfera in rapporto alla quale si definisce l'azione» (Ivi: 74). Ciò ha implicazioni più realistiche, visto che gli agenti sociali hanno determinati punti di riferimento relativamente alla sfera economica nella quale operano abitualmente. «Così – afferma Boyer – i salariati e, ancora di più le organizzazioni collettive quali sono i sindacati, prendono in considerazione un numero ristretto di variabili – i prezzi al consumo, la disoccupazione, la produttività (Boyer 1978) – senza essere in grado d'internalizzare le conseguenze indirette che passano attraverso l'impatto macroeconomico della congiunzione di una serie di negoziazioni decentralizzate» (Boyer 2003a: 74). In questi termini, se si fa riferimento al livello del salario, e per estensione dell'impiego, essi dipendono dalle modalità d'interazione tra gli attori sociali, tanto che sarà il differente livello di *organizzazione* (dei salariati e degli imprenditori) a produrre «risultati macroeconomici radicalmente differenti» (Ibidem).

La scuola regolazionista, concentrandosi sulle trasformazioni delle regolarità macroeconomiche, sembra dunque attribuire un ruolo strutturante alle *regole del gioco* rispetto all'*habitus*, privilegiando «i cambiamenti istituzionali rispetto all'incorporazione individuale dell'apprendimento» (Ibidem). Tuttavia, tale posizione non interdice la possibilità – sottolinea Boyer – di «riconoscere che gli obiettivi e le preferenze degli agenti [sociali] siano modellati nella e attraverso la storia. [...] Questa *malleabilità degli habitus* aggiunge un fattore d'evoluzione supplementare rispetto a quello che imprime il cambiamento istituzionale, sotto lo stimolo della politica» (Ibidem). Così, ad esempio, le trasformazioni del capitalismo francese nel corso degli anni Novanta possono essere lette sulla base della deregolamentazione finanziaria e della rimodulazione della *governance* internazionale, ma si può, allo stesso tempo, rinvenire un cambiamento nelle concezioni dei grandi gruppi francesi e dei loro dirigenti e, al contempo, «mettere in risalto l'onnipotenza del conatus del capitale» (Ibidem), richiamando un lavoro di Frédéric Lordon (2002). Inoltre, nel delineare le trasformazioni dei rapporti sociali che creano nuove forme, ad un tempo economiche e non economiche, il ruolo dello Stato in Bourdieu e tra i regolazionisti registra un'ulteriore, significativa convergenza e permette di comprendere più in profondità la possibile complementarità tra i due approcci. Ciò è vero pur partendo da oggetti e da obiettivi di ricerca differenti (Tab. 2.2), dove, in generale, tanto il campo che la forma istituzionale assicurano «il doppio movimento *dal livello méso al livello micro e viceversa*», nonché

consentono di mettere in evidenza «la *coevoluzione* tra *habitus* e campo da una parte [e] strategie degli attori e forme istituzionali dall'altra» (Boyer 2017: 316-317). Il potere statale, dunque, diventa «il cuore del cambiamento di gran parte dei campi e delle forme istituzionali, come nel caso del campo economico in Bourdieu, o delle analisi regolazioniste dello Stato come punto di passaggio quasi obbligato delle trasformazioni salariali, delle forme della concorrenza, dell'articolazione rispetto al regime internazionale» (Boyer 2003a: 75).

In effetti, anche se per Bourdieu è il sistema d'insegnamento a giocare un ruolo performativo nel riprodurre «le disposizioni e conseguentemente le posizioni occupate nei diversi campi» (Ibidem) e per la teoria regolazionista risulta dirimente la centralità rivestita dall'impresa nella riproduzione dei rapporti salariali e delle sue differenziazioni, nondimeno, in Bourdieu, a partire dagli anni Novanta, la relazione salariale, pur non essendo menzionata come strutturante dei diversi campi, diventa un oggetto d'indagine rilevante e *la dominazione* sembra assumere contorni particolarmente accentuati tra i salariati delle classi popolari e delle classi medie impoverite come si evince dalle interviste in profondità che compongono *La Misère du monde*. Le stesse prese di posizione pubbliche del sociologo francese «contro i programmi politici [neoliberisti] e conservatori» (Ivi: 76) in Francia (e in Europa) nella seconda metà degli anni Novanta sono un'altra testimonianza dell'importanza rivestita dai processi di precarizzazione del lavoro indotta dalla crisi fordista come forma egemonica di dominazione che si andava consolidando. Ciò porta Boyer a vedere «uno scambio reciproco tra i due programmi di ricerca», dove, da una parte, Bourdieu «prende sempre più in considerazione l'impatto delle forme propriamente economiche del capitale che penetra e si manifesta in ogni campo», dall'altra, i regolazionisti, considerando che Bourdieu rappresentava «l'ordine economico globale come un ordine simbolico» (Lebaron 2014b: 50), nella ricerca dei fondamenti teorici relativi alle cinque forme istituzionalizzate della loro teoria (regime monetario, rapporto salariale, forme della concorrenza, relazioni Stato-economia e forme dell'*insertion internationale*), sono indotti «a interrogarsi sulle nozioni che, da vicino o lontano, riguardano il simbolico» (Boyer 2003a: 76-77). In particolare, essi sono portati a soffermarsi criticamente sui *référentiels* che hanno legittimato il rafforzamento delle idee neoliberiste, quindi sulla rilevanza assunta dal *potere simbolico* nell'indebolire ed invertire di senso le politiche economiche dei cosiddetti *Trente Glorieuses* (Ivi: 77), e su quanto continuo «la credenza, il simbolico, in breve le rappresentazioni che sono in gran parte extra-economiche» (Ibidem) in ambiti come le Borse e i mercati finanziari. Infine, l'articolazione di simbolico ed economico trova una sintesi, comune ad entrambe le prospettive, nel «*ruolo centrale [attribuito alla] politica*», in quanto «costitutiva dell'identità sociale di un gruppo e garante dei compromessi istituzionali» (Ivi: 78). Anche per questo motivo indagare la sociologia politica bourdieusiana, come faremo nella seconda sezione di questo lavoro, ci pare un aspetto irrinunciabile.

Tabella 1.2 Comparazione tra il modello economico neoclassico e la sociologia economica bourdieusiana

Caratteristiche	Modello teorico neoclassico	Sociologia economica bourdieusiana
Epistemologia	Tendenza alla naturalizzazione dell'economia (esistenza di leggi naturali all'interno di uno spazio economico autonomo)	Costruttivismo e contingenza storica (l'economia, come campo e disciplina, è una costruzione sociale)
Logica dell'azione	Teoria delle scelte razionali come formulate dall'economista professionista	Interazione tra habitus e campo e possibili interazioni tra i campi
Relazioni tra gli agenti	Relazioni orizzontali e fondamentalmente egualitarie tra agenti, tramite il mercato	Rapporto dominante/dominato come fondamento di ogni campo o mercato
Natura degli agenti	Identità o similitudine degli obiettivi e delle preferenze degli agenti	La formazione <i>nella storia</i> dell'habitus implica una eterogeneità degli agenti
Trattamento del tempo	Una successione di equilibri parametrici su un tempo virtuale e strumentale	Riproduzione dei campi e degli habitus ma possibilità di loro desincronizzazione e di crisi
Ruolo dello Stato	Esclusivamente o fondamentalmente perturbatore del calcolo privato degli agenti	Sovente istitutore del mercato e delle relazioni economiche di base
Posizione politica del ricercatore/analista	Essenzialmente militante o <i>ingegnere</i> del mercato. Sensibile agli interessi degli attori economici dominanti	Ruolo critico dell'analista e del ricercatore. Sostiene le frazioni dominate della società

Fonte: R. Boyer, *Économie et sciences sociales. Une alternative à l'impuissance des théories économiques* in P. Bourdieu, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France 1992-1993*, Paris, Raisons d'Agir/Seuil, 2017, p. 298 (Traduzione e rielaborazione mie).

Tabella 2.2. Comparazione tra la teoria bourdieusiana dei campi e la teoria della regolazione

	Teoria dei campi	Teoria della regolazione
Visione	La società come insieme di campi più o meno interdipendenti	La regolazione, congiunzioni di una serie di forme istituzionali
Motivo dell'azione	Habitus come risultato del confronto di uno o più campi	Razionalità istituzionalmente situata
Le relazioni micro-méso-macro	Le proprietà di un campo hanno proprie caratteristiche strutturali. La differenziazione è al centro di ogni campo	Messa in luce delle basi macro-istituzionali dei comportamenti individuali. Diversità dei modi di regolazione
Condizioni della riproduzione	Aggiustamento dell'habitus al campo, delle aspettative alle posizioni occupate	Compatibilità della dinamica macroeconomica indotta dalle diverse forme istituzionali
Fattori del cambiamento	Lotte all'interno di ogni campo. Spostamento delle frontiere e relazioni tra campi sotto l'effetto di queste lotte. Lotte per il potere dello Stato	Lotte attorno/sulle forme istituzionali. Alterazione del modo di regolazione sotto l'effetto dell'estensione della sua logica. Destabilizzazione della complementarità tra coalizione politica e modo di regolazione
Le forme di crisi	Inadattabilità durevole (strutturale) tra habitus e campo. La concorrenza tra dominanti apre delle possibilità ai dominati	Destabilizzazione delle forme istituzionali, supporto del modo di regolazione. Incapacità di costruire una coalizione politica vettore di una riconfigurazione delle forme istituzionali
Le critiche indirizzate alla teoria	Una teoria della riproduzione. Un'incapacità ad analizzare le trasformazioni	Un'apologia del capitalismo eterno. Una semplice descrizione del passato

Fonte: R. Boyer, *Économie et sciences sociales. Une alternative à l'impuissance des théories économiques* in P. Bourdieu, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France 1992-1993*, Paris, Raisons d'Agir/Seuil, 2017, p. 315 (Traduzione e rielaborazione mie).

Seconda parte

***Pensare la politica non politicamente?* La sociologia politica bourdieusiana**

3. L'autonomia relativa del campo politico e il processo di alienazione del capitale politico

Bourdieu si è occupato di politica tratteggiandone principalmente *la logica relazionale e pratica*, dunque non facendone l'oggetto di una teoria astratta e normativa, in linea con la sua idea di ricerca sociologica che non può mai prescindere dal prendere le mosse dall'empiria senza per questo ridursi all'assunzione *dossica* della medesima. Allo stesso tempo, egli ha agito *direttamente* nel campo politico, seppure con un'intenzione, a parere di chi scrive, quanto meno difficile e irta di ostacoli, cioè cercando di pensare *non politicamente* la politica (Bourdieu 2005c: 45-74; Balbo 2001). E tutto ciò ben al di là dell'ultima parte del suo percorso di vita⁶⁷, come vorrebbe una vulgata fin troppo impropriamente sedimentatasi o per rinfacciargli prese di posizione troppo tardive (in genere provenienti da ex rivoluzionari disillusi e assai accomodanti con *la nuova ragione del mondo* neoliberalista) o, da una posizione tipicamente conservatrice, per disvelare la natura politica, al fianco delle *ragioni dei dominati*, della sua sociologia che per questo sarebbe condannata a riprodurre forme mimetiche (e deleterie) di marxismo ormai *fuori tempo*.

In questa sezione del nostro lavoro, considerando che la sociologia di Pierre Bourdieu ha posto al centro della sua riflessione *il potere* come aspetto che attraversa l'intera vita sociale (Swartz 2013: 1-29) ed è effettivamente nata confrontandosi con «inquietudini pratiche» e «domande scottanti» come la colonizzazione e la questione scolastica (Riutort 2012: 295), qualificandola immediatamente come una sociologia politica, proveremo a dar conto dell'approccio bourdieusiano. In prima istanza ci soffermeremo sui concetti di campo e capitale politico, per poi focalizzare l'attenzione su *cosa* il sociologo francese riteneva essenziale per promuovere una *politica democratica* (connessa con un'idea di emancipazione), ovvero sulle condizioni sociali, economiche e culturali che vi sono connesse e sovente sconosciute dalla *doxa* democratica e dagli agenti sociali (non solo) dominanti che la legittimano. Successivamente, considereremo il ruolo che gioca lo Stato in quanto detentore del monopolio della violenza materiale e simbolica, *dominus* del campo burocratico, dunque irriducibile per Bourdieu al campo politico ma, evidentemente, non estraneo ad esso. Infine, concluderemo questa seconda parte del nostro lavoro analizzando le sempre più frequenti e dirette prese di posizioni bourdieusiane nella sfera pubblica, in particolar modo quelle faticosamente orientate, nell'ultimo tratto della sua esistenza, alla necessità di dar vita ad *un movimento sociale europeo*, aspetto che oggi ci

⁶⁷ Per accorgersene, basterebbe scorgere la miriade d'interventi pubblici, direttamente o indirettamente riconducibili *anche* al campo politico, a partire dagli anni Sessanta. Certo, nella prima parte del suo percorso, Bourdieu si caratterizzerà per un suo modo *singolare* d'intervenire nel dibattito pubblico in quanto scienziato sociale o anche solo cittadino attivo, comunque non risultando riconducibile ad un partito (cosa che peraltro non farà mai, anche quando accetterà di collaborare, negli anni Ottanta, con i governi di sinistra per promuovere inchieste i cui risultati avrebbero dovuto – come *ovviamente* non avverrà – orientare le politiche pubbliche) o a un movimento sociale (Bourdieu 2002b).

appare quanto di più *inattuale*, per riprendere Nietzsche (1997), e proprio per questo, forse, quanto di più riflessivamente e politicamente utile per non rimanere imprigionati in un “eterno presente”, in cui “nel Vecchio Mondo” le polarizzazioni politiche sembrano giocarsi *culturalmente* per lo più regressivamente nel campo dei dominanti – con forme d’inclusione subalterna di alcuni settori dei dominati quale forma (post)moderna di gramsciana rivoluzione passiva – tra *ragione neoliberale* e *ragione populista* (Laclau 2005) proprio a scapito della riattivazione di un’effettiva politica democratica. Ciò risulta ancora più evidente se si assume come piano analitico *il sistema-mondo* (Wallerstein 2003a; Arrighi 2010²; Turchetto 2017: 223-260) e la corrispondente divisione del lavoro con i relativi fenomeni di etnicizzazione (Wallerstein e Balibar 1996) che oggi, di fronte alla cosiddetta crisi dei migranti, assumono un rilievo inedito contribuendo a svelare l’*inconscio* delle democrazie liberali occidentali e *il pensiero di Stato* che le innerva (Bourdieu 2009²: 89-119, 2012a; Sayad 2002, 2008; Rai-
mondi 2016).

3.1 Dalla nozione di campo (intellettuale e religioso) alla definizione della specificità del campo politico

L’adozione del concetto di campo nella sociologia bourdieusiana si deve – come ha sottolineato Anna Boschetti (2010: 110-114) – a ricerche riguardanti la letteratura promosse e pubblicate a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta (Bourdieu 2002a; Bourdieu, Passeron 1971b) ed è ben noto come il campo culturale, inteso in senso lato, sia rimasto *sempre* al centro della riflessione bourdieusiana come tra l’altro testimonia l’ultimo suo corso dedicato a Manet (Bourdieu 2013d). In effetti, il prestigio che ancora all’epoca l’alta cultura continuava a rivestire in Francia e la mitizzazione del letterato come *creatore*, congiunto con il ruolo d’intellettuale “totale” rivestito da una figura come Jean-Paul Sartre, costituivano il contesto in cui Bourdieu, rientrato dall’Algeria, si trovò ad operare le sue *scelte di campo*. L’influenza bachelardiana esercitata sul giovane sociologo di formazione filosofica, orientata verso la costruzione di un sapere scientifico fortemente ancorato *alla storia* e non per questo meno rigoroso nella ricerca di una validità generale, ha certamente rappresentato un elemento dirimente nell’articolazione del progetto teorico bourdieusiano. Esso è intento ad oggettivare ambiti – come il campo culturale in senso lato – refrattari a confrontarsi con una spiegazione scientifica dei loro oggetti, e ancor più a considerarsi come parte – almeno potenzialmente – di processi di riproduzione e legittimazione dell’ordine sociale. Ciò ha portato Bourdieu, nel tentativo di *desacralizzare la cultura*, non certo di rigettarla, ad assumere una posizione precisa nel campo intellettuale e dunque critica nei confronti dei nuovi *maîtres à penser* di orientamento strutturalista e semiologico – si pensi solo alla critica al Roland Barthes (1970) che leggeva la moda come sistema di segni (Bourdieu, Delsaut 1975) – che non rompevano *davvero* con «la concezione carismatica della letteratura e

della cultura», bensì ne perpetravano l'aura mitica proponendo «letture strettamente testualistiche» intente a rimuovere «la questione delle condizioni sociali di possibilità dei testi e della loro appropriazione» (Ivi: 111). Da qui le critiche a coloro che tendevano a svilire le scienze sociali utilizzando argomentazioni che – è il caso di Edgar Morin (1963) alle prese con un saggio sulle (presunte) mutazioni radicali indotte dai mass-media – oscillavano «tra l'indimostrabile e il neanche falso» (Bourdieu, Passeron 1971b: 17) e l'opzione, già in fase di consolidamento, che lo porterà a rilevare un antagonismo di fondo nel campo intellettuale tra «polo umanistico tradizionale, rappresentato da figure poco specializzate» e «polo scientifico [in cui] l'autorità dipende dal riconoscimento dei pari, che sono, al tempo stesso, acerrimi concorrenti» (Boschetti 2010: 114).

In tal senso, seguendo ancora le argomentazioni di Anna Boschetti, la pubblicazione di *Champ intellectuel et projet créateur* (Bourdieu 2002a) rappresenta «un manifesto teorico» in cui Bourdieu supera sia la posizione sartriana basata su un soggetto radicalmente libero, sia quella strutturalista incapace di rendere conto della traiettoria di un autore, in quanto non in grado di considerarla *insieme* alle «trasformazioni concomitanti del campo di produzione» (Ivi: 113). Aspetto, quest'ultimo, reso invece possibile dalla teoria bourdieusiana dei campi grazie all'assunzione dell'approccio weberiano che consentiva al sociologo francese di mostrare come «le scelte degli agenti e le relazioni tra critica tradizionale e “nouvelle critique” obbedivano alla stessa divisione dei ruoli che Weber aveva messo in luce nella sua analisi dei rapporti tra preti, profeti e stregoni nella religione ebraica» (Ibidem). Ed è proprio la rilettura critica del pensiero weberiano, in particolare della sociologia della religione promossa dal pensatore tedesco, a sua volta messa in comunicazione con gli approcci di Durkheim, Marx e Mauss, a risultare particolarmente feconda per sviluppare la teoria dei campi bourdieusiana che troverà la sua formulazione più completa nelle *Règles de l'art* (2005b). Ne sono testimonianza due celebri saggi bourdieusiani, *Une interprétation de la théorie de la religion de Max Weber* e, soprattutto, *Genèse et structure du champ religieux*, comparsi lo stesso anno – il 1971 – in due distinte riviste (rispettivamente *Archives européennes de sociologie* e *Revue française de sociologie*) da qualche anno consultabili anche in italiano grazie al meritorio lavoro di curatela di Roberto Alciati e Emiliano Rubens Urcioli (Bourdieu 2012c). In tal senso, *le scoperte* weberiane sul campo religioso, anche se ovviamente non denominato in questo modo da Weber, in particolare gli sviluppi che hanno interessato la società ebraica, fungono, almeno in parte, da *matrice* per affinare il concetto di campo bourdieusiano, tanto che «i primi lavori consacrati da Bourdieu alla sociologia della cultura sottolineano l'analogia tra credenze religiose e credenze intellettuali» (Boschetti 2010: 112).

In tale congiuntura inizia, dunque, l'articolazione del concetto di campo con le nozioni di capitale e *habitus*, quest'ultimo assai più utile per rendere conto della configurazione delle formazioni sociali premoderne scarsamente differenziate al loro interno. Prende forma, pertanto, la concezione

dello spazio sociale come insieme di campi, con l'intento teorico fondante «di svelare *le leggi* di funzionamento» (Pitzalis 2010: 20) del medesimo, in base ad un approccio relazionale in cui «soggettività e oggettività s'intrecciano» (Alciati 2012: 10). Ciò che emerge dai primi *studi di campo* culturali sono, come Bourdieu preciserà meglio nelle *Règles de l'art*, le lotte per conquistare «il monopolio del *potere di consacrazione* dei produttori o dei prodotti» (Bourdieu 2005b: 299), considerando, tuttavia, che non sono *solo* i tratti personali o deterministicamente sociali (come l'origine di classe) a spiegarne le prese di posizione, dato che

il *milieu* va ora immaginato nell'accezione newtoniana, fisica, dove gli agenti sociali sono lanciati come particelle in un campo di forze: le loro traiettorie saranno pertanto determinate dalla relazione tra le forze del campo e la loro stessa inerzia (Alciati 2012: 12).

Inoltre, il confronto con la sociologia della religione weberiana risulta decisivo per oltrepassare lo stesso riduzionismo marxiano, affetto da funzionalismo, quando si limita ad affermare che la religione sarebbe «l'oppio dei popoli» senza soffermarsi sulla «struttura del messaggio [religioso quale] condizione del compimento della funzione» (Bourdieu 2009²: 57). Tuttavia, la scoperta weberiana di un gruppo di *specialisti* – profeti, preti e stregoni in quanto portatori di propri interessi in accordo con interessi di determinati gruppi – non è tematizzata come *microcosmo sociale*, ovvero come campo dotato di una struttura e leggi specifiche e pone questioni che Bourdieu, pur appoggiandosi su Weber, così come su Marx, Durkheim e Mauss, proverà a sviluppare in modo originale. Pertanto, se la relazionalità e l'agonismo sono i tratti che delineano un campo, il concetto di *potere simbolico* (Bourdieu [1977] in Boschetti 2003: 119-129) e il correlativo esercizio della *violenza simbolica*, che s'instaura in base all'inculcamento di un arbitrario e che ricalca «un unico e sempre identico principio di divisione» producendo classi antagoniste (Bourdieu 2012c: 77), diventa dirimente per indagare il modo in cui i dominanti impongono il loro dominio ai dominati. Il potere, secondo quest'accezione, *non è una cosa che esiste in sé*, né è intrinseco a una persona o a un gruppo dotati di qualche forma di “naturale” carisma, come sembra più volte accreditare lo stesso Weber, bensì è il prodotto di una relazione di *riconoscimento* che allo stesso tempo è *misconoscimento* dell'esercizio del potere medesimo, cioè «è un'impostura legittima, collettivamente misconosciuta, e quindi riconosciuta» (Alciati 2012: 19). Esso, tra l'altro, come ogni forma simbolica, non può prescindere dall'uso della lingua come «strumento di comunicazione» e allo stesso tempo «strumento di conoscenza» che come tale ha la capacità di *fare esistere le cose*, non solo di nominarle (Bourdieu 1988a). Proprio per questo l'attenzione e la cura non formalistiche e volutamente non seduttive sono un aspetto imprescindibile dello stesso linguaggio bourdieusiano (Boschetti 2004: 161-183).

Ad ogni modo, partendo da tali assunzioni, Bourdieu, confrontandosi con la sociologia della religione weberiana, è dunque in grado di collocare gli agenti sociali nel campo religioso ed

evidenziarne le *relazioni oggettive* (oltre un approccio interazionista) in base alle posizioni che occupano nel campo e di identificare uno specifico *interesse religioso* oltre che un «*lavoro religioso*» (Bourdieu 2012c: 80) con effetti specifici. In questi termini, si struttura un rapporto fondamentale *asimmetrico* tra i laici (o profani)⁶⁸ e chi controlla in modo concorrenziale i beni di salvezza (nonché la loro *manipolazione legittima*), ovvero sacerdoti e stregoni (questi ultimi dominanti nei culti primitivi).

Secondo Bourdieu (in accordo con Weber e Marx) la religione, frutto di processi di autonomizzazione rispetto alla magia nonché di un corpo ideologico impregnato di forme di *moralizzazione razionalizzata* in accordo con l'intensificazione della divisione del lavoro e del processo di urbanizzazione, svolge una funzione conservatrice verso l'ordine sociale. Essa, pertanto, stabilisce «un'armonia quasi miracolosa [...] con gli interessi più strettamente politici dei suoi destinatari privilegiati» (Ivi: 59). Ne consegue, nondimeno, che la posta in gioco della concorrenza nel suo ambito⁶⁹ è «*il monopolio dell'esercizio legittimo del potere di modificare in modo durevole e profondo la pratica e la visione del mondo dei laici*» (Ivi: 61).

Questi aspetti – in particolare il processo di autonomizzazione relativa di un campo, con confini mobili, e la correlativa formazione di un gruppo di specialisti in concorrenza tra loro lungo l'asse ortodossia/eresia per il monopolio del potere di modificare le pratiche e le visioni del mondo dei profani che li riconoscono misconoscendone la violenza simbolica che esercitano – sono propri di ogni campo, anche di quello politico. Su quest'ultimo Bourdieu non ha scritto in modo sistematico come per altri ambiti, tuttavia vi sono tracce importanti sugli *effetti*, che non possono non interessare anche il campo politico, in lavori tra i più eterogenei: dalla *Noblesse d'État*, nei termini in cui si occupa della riproduzione della classe dirigente tramite lo studio delle *grandes écoles* a, come abbiamo visto, *Les structures sociales de l'économie* nei termini in cui le istituzioni pubbliche intervengono – conflittualmente – in economia. Ad ogni modo, se consideriamo gli interventi bourdieusiani *sulla* politica, essi si dispiegano per lo più a partire dagli anni Settanta e considerano aspetti solitamente rimossi dalla scienza e dalla sociologia politica *mainstream*. Così, gli interventi polemici (Bourdieu 1972; [1971/1973] in Boschetti 2003: 154-173; 2013b: 228-234) su nuovi attori politici come i sondaggisti (che a prima vista risulterebbero esterni alla politica), denominati, riecheggiando

⁶⁸ Bourdieu sottolinea il fatto che i laici (o profani), al di là di riposte riguardanti l'angoscia esistenziale e fisica (la malattia, la sofferenza, la morte), si attendono da chi amministra i beni di salvezza – in una religione, cioè in un contesto in cui è emersa e si è strutturata una *domanda ideologica*, dal clero – azioni magico-religiose capaci di migliorare la vita nel mondo, e in definitiva di legittimazione della posizione sociale che vi si occupa.

⁶⁹ Il sociologo francese rimarca che nel campo religioso le contrapposizioni in genere riguardano una setta che si è istituzionalizzata in Chiesa contro stregoni (la cui pratiche sono improntate sul semplice *do ut des*) e, soprattutto, profeti, gli unici che in base alla «forza del gruppo che mobilitano [...] grazie alla capacità di *simboleggiare* [...] gli interessi propriamente religiosi» (Bourdieu 2012c: 65) del gruppo stesso possono ambire a determinare un nuovo ordine ideologico/istituzionale e dunque ristrutturare confini, regole del gioco e valorizzazione dei capitali specifici del campo.

Platone, *doxosofi*, tendono a mostrare l'*impensato* delle democrazie, ovvero quanto sia insufficiente decretare formalmente l'uguaglianza dei cittadini nella capacità di esprimere un'opinione strettamente politica, da cui si ricaverebbe una *trasparente* opinione pubblica, per affermare una politica democratica.

Come vedremo dettagliatamente nel prossimo capitolo, in cui discuteremo le trasformazioni delle democrazie liberali secondo la logica della *democrazia del pubblico*, già nei primi anni Settanta Bourdieu intravedeva rilevanti lacune epistemologiche nell'impiego dei sondaggi, intenti ad occultare le disuguaglianze strutturali in seno ai cittadini (a partire da chi non si esprime in un'inchiesta tramite questionario), nonché forme sottili di dominio e di riproduzione sistemica che *l'uso politico* della tecnologia sondaggio – in forte connubio con un sistema mediatico sempre meno riflessivo e dunque sempre più eteronomo – veicola in stretto rapporto con gli attori dominanti nel campo. Questi ultimi corrispondono a quel *clero politico* in perenne trasformazione per riprodursi e in lotta al proprio interno per accumulare capitale specifico. Un altro aspetto particolarmente rilevante della riflessione bourdieusiana sulla dimensione strettamente politica, come vedremo nel successivo paragrafo, rinvia, conseguentemente, ai rapporti tra rappresentati e rappresentanti (Bourdieu 1977a, 2013b, 2001a), tra *clero* e *laici* per riprendere le relazioni asimmetriche del campo religioso con cui il campo politico ha più di un'assonanza per il sociologo francese.

Nel complesso, vi sono diversi studi bourdieusiani inerenti alla politica tra la seconda metà degli anni Settanta e la fine degli anni Ottanta. Essi sono dedicati:

a) alla *questione politica* (Bourdieu 1977a: 55-89) sulla base di quanto già rilevato in merito alla diseguale distribuzione della *competenza politica* (Bourdieu 1972; 1973) che trova una riarticolazione nel denso capitolo de *La Distinction* dedicato al rapporto tra cultura e politica (Bourdieu [1979] 2001²: 405-464). In quest'ultimo, peraltro, non emerge tanto la volontà di tratteggiare una teoria generale del campo politico (non vi è, ad esempio, uno studio sulla legittimazione elettorale), quanto la necessità di «non trascurare le corrispondenze strutturali che esso intrattiene con le modalità più nascoste del processo generale di dominazione simbolica» (Caro 1980: 1172);

b) a come *pensare e trasformare la politica* (Bourdieu 1981a, 1988b), in cui si pone in risalto come alla base di un rivolgimento politico vi debba essere una *sovversione cognitiva*;

c) alla *rappresentazione politica* (connessa con la costituzione delle classi sociali) e al *carattere feticistico della delega politica* (Bourdieu 2001a: 213-258, 293-323; Bourdieu 2013b: 195-211).

Inoltre, vi sono almeno due interventi dedicati espressamente da Bourdieu al campo politico, in accordo, non a caso, con l'intensificazione della sua presenza nella sfera pubblica a partire dai primi anni Novanta. Si tratta di due conferenze tenutesi all'Università di Lione, rispettivamente il 14

novembre 1995 (Bourdieu 2010)⁷⁰ e l'11 febbraio 1999 (Bourdieu 2005c), in cui il sociologo francese tenta di tracciare le linee di fondo che caratterizzano il campo politico, allo stesso tempo senza trascurare la specifica congiuntura politica.

Nel primo intervento, l'oggetto, in realtà, è la relazione *triangolare* che interessa campo politico, campo giornalistico (o, meglio, mediatico) e campo delle scienze sociali. L'insieme di nessi che caratterizzano «tre universi sociali, autonomi, relativamente indipendenti, ma che esercitano degli effetti gli uni sugli altri» partendo dalle proprietà che li uniscono in quanto campi di forze all'interno dei quali «gli agenti occupano posizioni che determinano statisticamente le loro prese di posizione [miranti] sia a conservare sia a trasformare la struttura del rapporto di forze costitutivo dei campi» (Bourdieu 2010: 58-59). Essi, inoltre, hanno in comune «la pretesa di imporre una visione *legittima* [corsivo mio] del mondo sociale» (Ivi: 75-76). In questi termini, il campo politico deve essere considerato, innanzitutto, nella sua «forma allargata» quale «microcosmo», comprensivo di istituzioni, partiti, regole di funzionamento, agenti selezionati attraverso determinati processi (nello specifico quelli elettorali), dotato di un proprio *nomos*, cioè di una propria «autonomia relativa», situato in un «macrocosmo sociale» (Ivi: 62-63) da cui non può astrarsi, e che esercita, e allo stesso tempo subisce, degli *effetti*. Se il campo giornalistico-mediatico osservato da Bourdieu era *già* segnato da una forte eteronomia – sicuramente maggiore rispetto al campo delle scienze sociali –, che tuttavia non era in grado di neutralizzarne regole e prese di posizione determinate da relazioni strettamente interne all'universo considerato, il campo politico, se considerato nel suo aspetto più *visibile* (ad esempio «il mondo dei parlamentari») è, riprendendo alcune osservazioni marxiane, «una sorta di teatro [che] in quanto tale propone una *rappresentazione teatrale* [corsivo mio] del mondo sociale, della lotta sociale, che non è mai del tutto seria, bensì è derealizzata, in quanto le vere discussioni, i veri accordi hanno luogo in altri contesti» (Ivi: 66). Ciò non significa che non vi sia un'autonomia del campo (per quanto debole) e che le prese di posizione degli agenti siano semplicemente eterodirette da altri campi o riducibili alle «variabili sociali ordinarie» dei politici come «l'appartenenza di classe» o la posizione sociale occupata all'«interno dello spazio sociale globale». È invece, necessario, sottolinea Bourdieu comprendere la posizione che gli agenti occupano nel campo politico: se si situano nella parte più autonoma o in quella eteronoma, se sono membri di un partito caratterizzato da una maggiore o minore indipendenza e da quale grado di autonomia, all'interno di tale partito, è contrassegnata la linea politica di cui si fanno promotori (Ivi: 67).

In tal senso, se a una maggiore autonomia di un campo corrispondono dinamiche maggiormente riconducibili al suo funzionamento interno, lo stesso campo politico difficilmente può essere ricondotto alle pressioni e alle domande veicolate dai *rappresentati*, cioè al «controllo continuo della

⁷⁰ Per quanto concerne la versione italiana di questo testo, si segnala anche la puntuale e ricca introduzione di Massimo Cerulo (2010: 7-53).

sua clientela», come afferma Bourdieu (Ivi: 68) utilizzando una metafora economica, tanto più in un una congiuntura come quella su cui rifletteva il sociologo francese (oggi, per certi versi, ulteriormente deterioratasi) in cui le lotte interne al campo politico seguono sempre più frequentemente *la logica del campo* configurandosi come «lotta per il potere, che ha luogo tra i differenti partiti e all'interno di ogni singolo partito» (Ibidem). L'impressione di un incremento di autoreferenzialità del campo è confermata da forme sempre più estese di «antiparlamentarismo e di ostilità» che oggi potremmo qualificare come *antipolitica* (e lo stesso capitale specifico sempre più valorizzato assomiglia tanto a una forma, almeno nominalmente, di *capitale antipolitico*), se il termine politica e ciò che designa non fosse *anche* costantemente la posta in gioco dello stesso campo politico... Bourdieu, in tal senso, può recuperare le critiche dei «sociologi definiti neo-machiavellici» – Gaetano Mosca e Roberto Michels – per cui esiterebbe una sorta di «legge di ferro delle oligarchie o degli apparati». In base ad essa, di fatto, sarebbe una minoranza dei rappresentanti a monopolizzare «l'energia sociale» condensata nei partiti. (E se ciò era vero per i partiti di massa, in particolare di orientamento socialista, il loro odierno, sostanziale, esaurimento ha in realtà ampliato la divaricazione tra rappresentati e rappresentanti, ridefinendo la selezione delle *élites* senza scalfire realmente la frontiera tra chierici e laici che circonda il campo).

Vi è, inoltre, «un principio di complicità» che s'instaura tra i membri del campo, e sotto questo profilo «l'intuizione populista» è in effetti in grado di rilevare *istintivamente* una *verità*, una sorta di necessario *accordo sul disaccordo* come Bourdieu preciserà in modo più articolato successivamente (Bourdieu 2005c: 50-51), che viene ritradotta «nella lingua antiparlamentarista, antidemocratica, [propria] dei partiti fascistoidi [per cui] queste complicità vengono descritte come partecipazioni a una sorta di gioco corrotto» (Bourdieu 2010: 74). In tal senso si coagulano e si *mette a valore* – potremmo aggiungere – tutta quella serie di disposizioni che Bourdieu aveva intravisto negli anni Settanta e Ottanta analizzando il rapporto tra classi popolari/medio-basse e partiti (in particolare le formazioni di matrice terzinternazionalista): antiintellettualismo, logica del risentimento, concezione della storia in termini di complotto (Bourdieu 2001a: 254-255). Tutti aspetti che oggi ritroviamo *valorizzati e legittimati* nell'affermazione delle cosiddette formazioni populiste e sovraniste.

D'altronde, non potrebbe esistere un campo se non vi fosse un qualche confine che separa i profani dagli *amministratori del sacro* e ciò implica che vi debba essere un accordo su «un certo numero di presupposti che sono costitutivi del campo stesso» (Ibidem). Ad ogni modo, ad ulteriore testimonianza delle similitudini tra campo politico e campo religioso, per quanto parta da «una visione abbastanza pessimista della storia» (Bourdieu 2005c: 48), «la legge di ferro delle oligarchie politiche – rimarca Bourdieu – è l'equivalente della tendenza del corpo sacerdotale ad arrogarsi, come dice Weber, il monopolio legittimo dei beni di salvezza». In questo caso il riferimento è alla

centralizzazione dei mezzi politici, particolarmente evidente nella «concentrazione della parola» per cui si delega ai parlamentari, che a loro volta delegano ai portavoce, «presenti in pianta stabile in televisione, che si arrogano una sorta di monopolio dell'accesso ai mezzi di manipolazione legittima della visione del mondo», che poi altro non è che «la definizione dell'azione politica» (Bourdieu 2010: 68-69). Se tale processo di delega può affermarsi e, soprattutto, radicalizzarsi nei suoi esiti, tuttavia è perché vi è «un'inclinazione ad accettare di essere spodestati nell'accesso ai mezzi di produzione politica» – un'evidente forma di *violenza simbolica* che i sociologi neo-machiavellici invece *non vedono*⁷¹. E ciò è tanto più marcato tra coloro che sono «più sguarniti di capitale culturale [ed] economico» (Ivi: 69) come vedremo meglio nel successivo paragrafo. In definitiva, considerare l'universo politico come un campo, secondo Bourdieu implica che

il principio delle visioni proposte come un *plebiscito* [corsivo mio], per approvazione al di fuori del microcosmo, matura in gran parte all'interno di quest'ultimo, frutto della concorrenza tra agenti individuali e collettivi impegnati all'interno di esso. Ne consegue che – e ciò sorprende sempre – anche gli scontri politici più cruenti hanno luogo tra partiti o sette o tendenze o correnti o movimenti che si trovano particolarmente vicini nello spazio politico. Tenendo presente che nel campo politico l'obiettivo è quello di accumulare potere simbolico per imporre credenze, principi riconosciuti di visione del mondo e che, per imporre tali principi, bisogna essere credibili, avere del credito, disporre di capitale specifico, reputazionale, d'autorità (quest'ultima deriva in parte dall'effetto che essa stessa produce), e infine che il capitale simbolico detenuto da un'agente all'interno del campo politico è in parte una forma di capitale distintivo, differenziale, nulla è più pericoloso per un detentore di capitale simbolico dell'*alter ego*, quest'ultimo inteso come colui che differisce, che propone un programma capace di privare il detentore di capitale della sua esistenza stessa (Ivi: 81-82).

Il sociologo francese, come già detto, tornerà a riflettere sul campo politico in occasione di una seconda conferenza all'Università di Lione introdotta da un colloquio con Philippe Fritsch. Proprio nell'interlocuzione con Fritsch, Bourdieu ritorna sugli «interessi particolari» – indipendenti dagli interessi dei «semplici votanti» che per tale motivo tendono a sviluppare un atteggiamento «equivalente all'anticlericalismo» nei confronti di chi abita il campo politico⁷² – ed intenti a presentare «come importanti problemi politici [quelli che in realtà] sono problemi importanti per i politici, soprattutto perché permettono loro di *distinguersi* [corsivo mio] marcando le differenze tra loro» (Bourdieu 2005c: 33-35). Ciò implica che lo stesso confine che circoscrive il campo politico – come qualsiasi altro campo – e i soggetti che ne fanno parte sono determinati dalla capacità di produrre effetti *nel*

⁷¹ Tale critica dei sociologi neo-machiavellici risulta quanto meno stridente rispetto a chi ha voluto ridurre – a torto – la sociologia politica bourdieusiana a una mera ripetizione di una postura ad un tempo neo-machiavelliana ed *ingenuamente* rousseauiana nella sua critica della democrazia rappresentativa (Addi 2001), in cui, peraltro, peserebbe perolopù *negativamente* il nucleo di tesi antropologiche forgiate negli studi in Cabilia (Addi 2002). Pertanto, Bourdieu sarebbe incapace di pensare la politica al di là di un mercato elettorale e di restituire l'articolazione delle libertà su cui si fonda lo Stato di diritto nella sua astrazione.

⁷² Nel campo politico occorre includere anche «giornalisti, opinionisti politici ed esperti di sondaggi», dove i primi, sovente, sono uniti ai politici, secondo Bourdieu, da una «complicità» verso la «doxa politica» dominante: in quel frangente «la visione neoliberista» (Bourdieu 2005c: 33-35).

campo medesimo. In ciò consiste, come ha sottolineato Philippe Riutort, il valore aggiunto della nozione di campo politico⁷³ dato dalla sua capacità di «comprendere le trasformazioni strutturali dell'universo politico» senza «decretare *in anticipo* [corsivo mio] chi ne sarà membro», bensì osservandone le mutazioni indotte dall'entrata in scena di nuovi soggetti, come di volta in volta si è verificato con i sondaggisti, i consulenti della comunicazione e i vari commentatori del gioco politico così come «i semi-professionisti» (militanti e collaboratori) fino agli stessi «movimenti sociali» che otterranno benefici dall'«essere considerati a partire dalle relazioni che intrattengono con i titolari del potere politico» (Riutort 2012: 304). In tal senso, è eloquente l'esempio portato da Bourdieu: la capacità di produrre effetti nel campo politico da parte di Jean-Marie Le Pen, l'allora *leader* del Front National, partito di estrema destra, ne attesta la sua imprescindibile inclusione. Lo certifica in maniera così forte il fatto che nessun politico è rimasto indifferente alle posizioni lepeniane tanto da sostituire – aspetto che Bourdieu trova quanto mai deplorabile – «l'opposizione ricco/povero, che era fondamentale nella politica, [con] l'opposizione nazionale/straniero». (Bourdieu 2005c: 36). Ciò è così vero – e oggi ancora più drammaticamente vero rispetto a vent'anni fa – che «non c'è partito che non abbia adottato tale sostituzione, in modo più o meno visibile», in stretto rapporto con l'azione *del e nel* campo giornalistico, la cui influenza sul campo politico dettata dall'intensificazione del riconoscimento mediatico dei politici, diventa sempre più decisiva. In effetti, se erano ancora i partiti a dare l'*investitura* di politico, i giornalisti, secondo il sociologo francese, in quel frangente erano i «*gate keepers*, che controlla[va]no strenuamente l'entrata nel campo politico» (Ibidem).

Tuttavia, pur avendo più di una somiglianza con i campi religiosi e letterari, la specificità del campo politico è data da un'impossibile chiusura – diversamente, diventerebbe un autentico *apparato* per riprendere una nozione althusseriana (Althusser 1997; Bourdieu – Wacquant 1992: 72-74) – e ciò è attestato dal fatto che i politici sono «sottoposti al verdetto popolare», il che implica che «sono costretti a mettersi in relazione con coloro dai quali sono stati delegati, [per cui] una parte delle loro azioni resta indirizzata al *pubblico* [corsivo mio]» (Bourdieu 2005c: 37). In questi termini, lo stesso capitale specifico che connota il campo – il capitale politico –, vertendo sulla «reputazione», sulla «fama» degli *attori* politici, «si accumula secondo una logica assolutamente singolare», accumulandosi, al tempo stesso, «nella relazione con i profani e all'interno del campo politico [stesso]» (Ivi: 37). E sono coloro che sono meno dotati di capitale specifico, in genere gli ultimi arrivati, ad essere più inclini ad una trasformazione dei rapporti di forza del campo in cui le lotte simboliche hanno un'imponente rilevanza ma allo stesso tempo coprono «una distribuzione diseguale delle forze» (Ivi:

⁷³ Tale aspetto originale si contrappone alle critiche che tendono a ridurre la portata del concetto di campo politico vedendovi una mera trasposizione della lotta di classe in cui si negherebbe la stessa scientificità della scienza politica (Bon, Schemeil 1980).

38-39). In questo ambito, Fritsch suggerisce che le analisi sociologiche sul campo politico «rischiano sempre di essere allo stesso tempo travisate e tradite» e gli stessi sociologi rischiano di diventare, anche involontariamente, agenti del campo politico. Bourdieu concorda sull'esistenza di un rischio di strumentalizzazione dettato anche dal solo fatto – involontario – che le «idee scientifiche sono sottoposte a filtri sociali», ovvero a categorie di percezione socialmente determinate. Tuttavia, il sociologo non può esimersi dal non intervenire *direttamente* nel mondo sociale, se non fosse che, in accordo con ciò che pensava Durkheim, «la maggiore difficoltà che incontra la sociologia attiene al fatto che chiunque pensa di essere *spontaneamente* [corsivo mio] sociologo» (Ivi: 39-40). Per questo vi sono delle condizioni necessarie da rispettare: innanzitutto «si è un sociologo solo a tempo pieno», e ciò è qualcosa di radicalmente diverso dall'essere un generico «esperto» del gioco politico, sottolinea Bourdieu paragonando il tempo in cui sociologia e socialismo tendevano ad identificarsi e «i socialisti degli anni Trenta consultavano sociologi come Mauss» e i tempi odierni in cui si manifesta una «grande dispersione di energia scientifica da parte dei sociologi» (Bourdieu 2005c: 41).

In tal senso, un sociologo deve principalmente «scrivere e a volte parlare» innanzitutto animato dal «dovere civico» di comunicare ciò che sa ai cittadini, e per quanto riguarda il rapporto con il mondo politico un ricercatore sociale ha principalmente un compito *negativo* rimarcando ciò che «non bisogna fare» ed evidenziando ciò che di negativo o inutile si sta facendo (Ivi: 42). Non a caso, rispondendo ad alcune domande in coda alla conferenza, Bourdieu ricorderà il carattere *critico* che dovrebbe connotare gli interventi degli intellettuali (come i filosofi illuministi del XVIII secolo) sotto forma di *intellettuale collettivo*, anche se è alquanto difficile esercitare collettivamente la critica come ha testimoniato la parabola discendente, per carenza di coinvolgimento tra i ricercatori, di una rivista *autenticamente europea* come *Liber* di cui Bourdieu fu uno dei principali animatori (Ivi: 73).

Nel suo intervento, il sociologo francese ritorna sui punti salienti che delineano la costituzione di un campo politico rimarcando quanto siano dirimenti le ineguali condizioni sociali di accesso alla politica, particolarmente sfavorevoli per le donne rispetto agli uomini e per le persone meno istruite ed economicamente povere. Ciò lo porta ad affermare quanto «le democrazie moderne, e in particolare la democrazia americana»⁷⁴, si basino su «un *meccanismo censitario nascosto* [corsivo mio]» (Ivi: 49), tendenza che nel corso di un ventennio si è ulteriormente accresciuta anche in Europa, nonché in Italia, in cui sono stati importati, più o meno meccanicamente, gli elementi tipici del sistema

⁷⁴ Sull'utilità odierna dell'approccio bourdieusiano per leggere il caso statunitense, in particolare quanto condensato nel capitolo *Culture et Politique de La Distinction*, ha insistito recentemente Daniel Laurison (2013: 301-326) evidenziando, nel suo studio di caso, quanto «i meno dotati in termini di capitale siano chiaramente meno inclini a votare e maggiormente inclini a non rispondere a questioni politiche (e conseguentemente i loro punti di vista tendono a non essere correttamente rappresentati attraverso il processo politico)». Ciò – sottolinea Laurison, riprendendo le tesi bourdieusiane – non deriva *solo* dalla mancanza di una «conoscenza politica necessaria per la produzione di risposte legittime alle questioni politiche», bensì dal «sentimento di non essere socialmente legittimati a formulare un'opinione» (Ivi: 325).

americano (personalizzazione della politica, direttismo e indebolimento delle organizzazioni partitiche ve sindacali a loro volta strettamente legati all'espansione dell'*économie économique*, alla compressione delle politiche di welfare e alla svalorizzazione dell'autonomia dei campi culturali) come proveremo a mostrare nella parte empirica di questo lavoro. Dunque, non stupisce che Bourdieu vedesse nel modello americano un esempio paradigmaticamente negativo, dato che lo si considera generalmente il punto di riferimento per *misurare la democrazia* nei diversi sistemi politici. Infatti, in un sistema in cui «più del 50% dei cittadini non votano, la democrazia stessa viene messa in discussione», tanto più se la percentuale dei votanti «non è distribuita a caso ma è reclutata su base elitaria a scapito dei più deboli economicamente e culturalmente» (Ibidem). In tal senso, occorre evidenziare come vi siano condizioni *differenziate* di accesso al microcosmo politico. Una di queste – sottolinea Bourdieu – è la disponibilità di tempo libero:

la prima accumulazione di capitale politico si ha in persone dotate di quel surplus economico che consente loro di distrarsi dalle attività produttive e dunque di mettersi nella condizione di portavoce (Ivi: 50).

Ad essa si aggiunge – e non è certo meno importante – l'educazione. Se queste sono le condizioni sociali di funzionamento del campo politico, necessariamente fondate su una qualche forma di esclusione ed espropriazione (almeno in termini oggettivi e potenziali), la progressiva autonomizzazione del campo porta ad una maggiore professionalizzazione del medesimo e, conseguentemente, ad uno sguardo commiserevole riservato ai profani fino a giungere ad accuse di «irresponsabilità» nei confronti di questi ultimi – tra i quali Bourdieu s'inscrive – in quanto intenti ad «immischiarsi nelle faccende politiche» (Ibidem). Infatti, ricorda il sociologo francese, «se si dice a un semplice cittadino che è irresponsabile politicamente, lo si accusa di esercizio illegale della politica», ma uno degli effetti di queste intromissioni è il disvelamento del «presupposto tacito dell'ordine politico, ovvero che i profani sono esclusi da quell'ordine» (Ibidem). In merito a questo aspetto, Bourdieu torna sulla proposta di candidatura a Presidente della Repubblica (francese) del comico Coluche⁷⁵ nel 1980, di cui egli stesso (non diversamente da altri intellettuali, tra i quali Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jean Baudrillard) fu sostenitore e sottolinea come – forse estremizzando – «tutto il campo mediatico-politico, al di là di ogni possibile differenza, si era mobilitato per condannare una tale barbarie radicale» (Ivi: 51). Se Coluche è solo uno degli esempi d'*irresponsabilità politica* e soprattutto di disvelamento dei confini – mobili – che circoscrivono un campo, non di meno si possono certamente cogliere delle similitudini con il Movimento 5 Stelle (Bordignon, Ceccarini 2018; Biorcio, Natale 2018), la forza politica italiana che si vuole animata da *cittadini non politici di professione* creata, *in primis*, grazie al capitale simbolico acquisito da un comico come Beppe Grillo. Essa si è *distinta* nel reclamare

⁷⁵ Per una recente rilettura della candidatura di Coluche si veda il testo di Marie Duret-Pujol (2018).

forme di democrazia diretta, seppure ripiegata per lo più sulla democrazia referendaria e l'implicita estensione della *sondocrazia* più riduzionistica propria della *democrazia del pubblico*, a sua volta amplificata dalla rivoluzione digitale e che non ci pare scalfisca il *modus operandi* propriamente politico-politicante per cui, come osservava Bourdieu, «ci si serve oggi del popolo come in altri tempi ci si serviva di Dio, per regolare conti tra chierici (Bourdieu 2013b: 206; 188-194)».

Allo stesso tempo, vi sono non poche differenze riconducibili anche alle diverse congiunture politiche. Infatti, Coluche, privo di un partito o di un'organizzazione simile in tempi in cui *i partiti esistevano non solo principalmente in campagna elettorale*, tendeva ad assumere le vesti del *casseur de jeu* (Bourdieu 2001a: 222-224) presentandosi come il catalizzatore delle variegate minoranze sociali pressoché estromesse dal discorso politico dominante (prostitute, gay, neri, arabi, poveri, carcerati, ecc.) e non semplicemente nelle vesti di un (anti)politico populista. Beppe Grillo, diversamente, non si candiderà, contribuendo a promuovere, invece, la costituzione di un *non-partito liquido* (per riprendere una terminologia baumaniana) al di fuori del *cleavage* destra-sinistra (similmente a pressoché tutte le neoformazioni politiche di successo in Europa)⁷⁶. Esso, da catalizzatore delle domande sociali più variegate congiunte con l'attacco al ceto politico in quanto tale, in cui si estremizza la *denuncia etica* come forma di (violenta) polemica politica (Ivi: 242), si è via via sempre più orientato ad acquisire il consenso interclassista di un generico cittadino ordinario (e *normale*) contrapposto ad una sempre più debole e allo stesso tempo autoreferenziale *casta politica*, e tutto ciò in stretto rapporto con il crescente attivismo di un'impresa digitale come la Casaleggio&Associati quale supporto materiale e immateriale di un'idea e prassi di cosiddetta democrazia partecipativa elettronica di ridotta entità numerica e *sotto stretta sorveglianza* (Iacoboni 2017; Gianolla 2018). Ne è scaturita una *creazione politica* parametrata sulle trasformazioni mediatiche (ed economiche) intercorse nell'ultimo ventennio, che ha dunque utilizzato – promuovendo un *nuovo discorso politicamente legittimo* sempre più fondato sull'opposizione, almeno retoricamente, al professionismo politico – nuovi media quali Internet (e in particolare i social-network) che, tra l'altro, sono diventati sempre più *anche* il *centro* dei processi di valorizzazione del capitale economico-finanziario – *il capitalismo delle piattaforme* (Vecchi 2017). In tal senso, essi appaiono come gli strumenti più adatti non solo per entrare e infrangere le *vecchie* barriere del campo politico, ma per esercitarvi l'egemonia *direttamente* ad opera – ci pare – delle diverse frazioni, attente a ridefinire i loro codici linguistici e in lotta tra loro, della classe dominante, ridefinendo allo stesso tempo l'autonomia del campo politico.

Quest'ultimo, pertanto, nel processo di riformulazione della sua autonomia risulta sempre più

⁷⁶ Il caso francese è a sua volta significativo di come lo smarcamento dal *cleavage* destra/sinistra e la riconversione/promozione di nuove forme di capitale politico e simbolico possano trovare successo *anche* all'interno delle frazioni dominanti della classe dominante (Le Digol 2018).

negativamente eteronomo e la rivoluzione contro il *clero politico* che Bourdieu reclamava (Bourdieu 2013b: 213) tende ad assumere un senso opposto a quello auspicato (e auspicabile) senza intaccare gli «interessi personali» (Bourdieu 2005c: 52) di una *sotto-casta politica* (sempre più trasversalmente intenta a smarcarsi dalla figura del politico di professione per accumulare consenso tra i cittadini ordinari) che non ridurrà effettivamente le distanze con i votanti, rapportandosi nei termini di una *razionalità collettiva riflessiva*⁷⁷. Essa, invece, tende a ridefinire al ribasso le *competenze specifiche* richieste per entrare nel campo, mentre lo stesso ruolo degli specialisti dell'informazione viene messo in discussione in nome di uno *spontaneismo* e di una presunta *trasparenza* informativa insita alle nuove tecnologie a cui avrebbero accesso tutti, cioè facendo leva su argomenti tendenzialmente anti-intellettuali e sulla valorizzazione di linguaggi semplificati orientati verso un appiattimento – ancora – del livello di riflessività critica.

Se Bourdieu vent'anni fa coglieva quella forma di «demagogia razionale» propria dei «demagoghi di Stato» che consentiva alle classi dominanti di riprodursi più *linearmente* in tempi di espansione neoliberista, oggi sono i «demagoghi populistici» – allora «alquanto disarmati» – a contendere il monopolio dell'*ordine del discorso* e a produrre effetti sulla definizione della politica legittima. E se già allora Bourdieu metteva in guardia dall'uso demagogico del direttismo acriticamente assunto da chi vuole governare appiattendosi sui sondaggi, per cui si aveva «gioco facile», ad esempio, ad attaccare gli insegnanti perché facevano troppe vacanze, facendo leva sui risultati dei sondaggi proposti dal sistema mediatico tradizionale (giornali e TV), egli concludeva la sua conferenza ricordando come «un certo discorso [...] ispirato ai sondaggi o a un istinto populista ha qualche cosa di *scandaloso* [corsivo mio] quanto le dichiarazioni populiste di Le Pen» (Ivi: 69). Ma se vi è un ruolo dei politici, oltre l'essere effettivamente più vicini ai votanti – il discorso di Bourdieu non intende «gettare discredito sulla politica», bensì intimare «i responsabili ad essere responsabili di fronte agli irresponsabili» (Ivi: 64) –, esso consiste nel «servirsi della conoscenza delle tendenze, di ciò che è ritenuto probabile, per metterlo in discussione invece che prenderlo come probabile» (Ivi: 69).

⁷⁷ Ovviamente, il caso italiano è solo un caso di studio tra gli altri: si pensi solo alla vittoria di un *outsider* come Trump negli Usa, alle tendenze sempre più illiberali delle democrazie dei paesi (non solo) dell'Est e in generale all'agitazione propagandistica (e fascistizzante) di un *popolo* mitizzato come originario e privo di differenze al suo interno, in realtà sempre meno votante, rispetto ad una *casta mondialista*.

3.2 La rappresentanza come forma di espropriazione politica?

L'esistenza di un campo – lo abbiamo detto e sottolineato più volte – implica la produzione di un confine che, per quanto mobile, non può scomparire senza il venir meno del campo stesso. In tal senso, se il campo artistico-culturale e quello scientifico si distinguono per la loro autonomia e, facendo del giudizio dei *pari* l'elemento valutativo prioritario, essi hanno dimostrato storicamente agli occhi di Bourdieu la possibilità di promuovere una *Realpolitik della ragione* (Bourdieu [1997] in Boschetti 2003: 130-148). Allo stesso tempo, il campo politico e quello editoriale e mediatico (oggi sicuramente mutati rispetto a quanto analizzato da Bourdieu), fondandosi sul verdetto *esterno* del voto dei cittadini e del mercato mostrano una forte e problematica eteronomia. Tuttavia, rivendicare, *virtuosamente*, un'autonomia all'interno dei due campi è quanto meno difficile e rischia più facilmente di produrre «effetti tutt'altro che virtuosi» (Boschetti 2010: 130), come Bourdieu stesso tende ad evidenziare. In questi termini, se il campo politico è animato da una concorrenza *tra* attori *distinti*, ciò innanzitutto è vero in quanto *devono* avere referenti sociali differenti a cui fanno riferimento, come Bourdieu preciserà meglio in un intervento del 1981 (*La représentation politique*), successivamente rielaborato (Bourdieu 2001a: 213-258), facendo in modo che la posizione degli attori politici «nella struttura del campo politico coincida esattamente con la posizione dei loro clienti nella struttura del campo sociale» (Ivi: 229). Infatti, essi «servono gli interessi dei loro clienti nella misura in cui si servono di loro servendoli» (Ibidem). Vi è cioè sempre «una doppia determinazione» nel discorso politico, affetto da «una duplicità non intenzionale» in quanto «risultato di una dualità dell'universo di referenze», per cui vi è «la *necessità* [corsivo mio] di servire ad un tempo i fini esoterici delle lotte interne [al campo politico] e i fini essoterici delle lotte esterne» (Ibidem). In tal senso, la sociologia politica bourdieusiana, intenta ad evidenziare e smascherare le forme di dominazione specifiche, da un lato, s'inscrive chiaramente sull'onda delle critiche sociologiche classiche della democrazia rappresentativa, come quelle di Weber e Michels, dall'altro, pur non esplicitando una filosofia politica, ma valorizzando le critiche rousseauiane e di matrice anarchica orientate verso una democrazia diretta, risulta ad un tempo promossa da un intento «democratico e libertario» anche se di natura assai più complesso rispetto alle teorie anarchiche che ingenuamente rifuggono da ogni tipo di intermediazione, tanto che il tema della rappresentanza è affrontato in modo ambivalente (Corcuff 2003: 24-25).

Fin dall'articolo del 1981 si tratteggia il campo politico non solo come arena in cui hanno luogo lotte volte a trasformare il rapporto di forze in atto, ma anche come ambito in cui si generano «le forme di percezione e di espressione politicamente legittime che sono offerte ai cittadini ordinari ridotti allo stato di “consumatori”». Essi sono tanto più votati ad una delega incondizionata verso i propri rappresentanti «quanto più sono privati di *competenza sociale* per la politica e di strumenti di

produzione propri del discorso o degli atti politici» (Bourdieu 2001a: 213), il che spiega per Bourdieu – non senza ironia – quanto partiti o movimenti promossi da intellettuali «siano votati alla divisione in sette irriducibili» (Ivi: 214). In questo saggio il sociologo francese coglie alcune divisioni di fondo del campo politico lungo l'asse conservazione/trasformazione: i conservatori (dirigenti d'impresa industriali e commerciali), prediligendo partiti di carattere elettoralistico, scarsamente organizzati e dunque inclini a un'idea politica, in *tempi normali*, di *laissez-faire* (Bourdieu 2013b: 196), hanno un'immagine tendenzialmente negativa o perlomeno ambivalente dell'universo politico in quanto esso *può* mettere in discussione l'ordine esistente. Infatti, l'uomo politico *dipende* da una sanzione esterna – il voto – che lo obbliga ad assumere una dimensione di *servizio* nell'esercizio della sua attività. Non di meno, per i conservatori la professione politica è sovente vista come non (ri)cercata in prima istanza, una sorta di rimedio rispetto ad una carriera almeno parzialmente mancata in altri ambiti più remunerativi. Ne consegue, secondo Bourdieu, che coloro che hanno meno capitale economico e culturale non hanno altra scelta che restare in silenzio o rivolgersi a un partito in quanto «organizzazione permanente che deve produrre *la rappresentazione permanente dell'esistenza continua in quanto "classe"* mobilitata e mobilitabile di coloro che esso pretende di rappresentare e che sono sempre minacciati di ricadere nella discontinuità dell'esistenza atomizzata» (Bourdieu 2001a: 214-215).

Va subito notato – *en passant* – quanto al di fuori di una robusta ed *esterna* organizzazione i dominati, secondo Bourdieu, sembra che non esistano *realmente* da un punto di vista politico e, dunque, come dirà in un successivo intervento, essi debbano «sempre rischiare l'alienazione politica per sfuggire all'alienazione politica» (Bourdieu 2013b: 196). Su questo aspetto, che ha a che fare *in primis* con la capacità di dotarsi di un'*esplicita opinione politica* – come vedremo meglio nel capitolo successivo –, si concentrano diverse critiche, irriducibili ad un'unica posizione (Rancière 1983; 1984: 13-36; Grignon, Passeron 1989), su quella che sembra una sottovalutazione delle culture popolari (e una sovra-valutazione dei processi di dominazione) e delle capacità di *resistenza* alla cattura e alla violenza simbolica (e materiale) esercitata sui subalterni dalle classi dominanti. Ne deriverebbe, secondo una logica aporetica all'interno delle scienze sociali (Genestier 1994: 229-250), che occorrerebbe superare (Poupeau 2014: 226-229), una forma di miserabilismo contrapposto ad un populismo proprio di chi *scommetteva* sulla *spontanea* capacità di rivolta dei subalterni e che Bourdieu intravedeva sotto forma di «populismo scienista» nelle stesse correnti ortodosse marxiste (Bourdieu 2005c: 93-101), ma che in qualche modo non risparmiava gli stessi Marx ed Engels (Bourdieu 2001²: 405-406). Ad ogni modo, procedendo con un tipo d'indagine innanzitutto oggettivante⁷⁸, per sua natura

⁷⁸ Si tratta di una postura propria di ogni sapere scientifico e che, com'è stato sottolineato recentemente, innerva *l'ambizione sociologica* bourdieusiana (Joly 2018: 215-303).

disincantante e nondimeno sempre esposta all'uso non riflessivo del linguaggio e a vedere traslata in giudizio di valore la *costruzione* di un oggetto di studio, Bourdieu sottolinea il carattere di «adesione globale e anticipata» che caratterizza i dominati rispetto a partiti permanentemente organizzati attorno ad un «*programma* di pensiero e di azione» e «orientati alla conquista del potere» (Bourdieu 2001a: 215). Su queste basi, il sociologo francese pone immediatamente in risalto la potenziale alienazione politica intrinseca ad un meccanismo in cui una realtà organizzata, relativamente autonoma in termini di interessi, può appropriarsi del *consenso* dei suoi aderenti e ancor più dei suoi semplici elettori.

Richiamando Bakunin, egli pone in risalto, in tal modo, «l'antinomia del potere rivoluzionario costituito» simile a quello della «Chiesa riformata come è stata descritta da Troeltsch» per cui «la delega globale e totale» dei dominati verso il partito diventa un «credito illimitato» che lascia libero corso ai meccanismi che tendono a spossessarli di ogni controllo sull'apparato. Si verifica, così, «una concentrazione di capitale politico» che non è mai stata tanto grande quanto nei partiti che si danno per compito «la lotta contro la concentrazione del capitale economico» (Ibidem). A sostegno delle sue tesi Bourdieu richiama gli scritti politici di Antonio Gramsci (1969²), oscillante tra lo “spontaneismo” de l'*Ordine Nuovo* e il centralismo democratico del Partito comunista. In particolare, valorizza le sue analisi *dall'interno* sull'inclinazione ad un «fideismo millenarista e alla rappresentazione provvidenzialista del partito e dei suoi capi» da parte dei militanti, in confronto a Rosa Luxemburg (1972: 37) che *auspicava* – Bourdieu parla di «*wishful thinking*» – un partito limitato nell'esercizio del suo potere «attraverso uno sforzo cosciente e costante dei capi che si destituiscono [in quanto tali] per agire eseguendo la volontà dei loro mandanti» (Bourdieu 2001a: 215-216).

Eppure – ci pare necessario sottolinearlo – per quanto minoritari e perdenti nella storia del movimento operaio, gli auspici (*non solo*) luxemburghiani hanno trovato sedimentazioni storiche non irrilevanti (Ferraris 2011) e forniscono, nella loro *in-attualità* e con la loro capacità di rinviare a quanto vi è di *inesaurito* nelle lotte del passato, per usare un'immagine cara a Walter Benjamin (1995²; 1997), elementi vitali per (ri)pensare e praticare una trasformazione sociale e politica di carattere neosocialista in netta rottura con i socialismi e i capitalismi reali. Tanto più in tempi come quelli odierni, in cui la *malinconia* (Traverso 2016) è forse il sentimento egemone tra gli eredi di chi tentò, senza pentirsene e al contempo non chiudendo gli occhi di fronte agli errori e agli orrori, di *dare l'assalto al cielo*.

Bourdieu, nelle pagine successive del saggio, anticipa gli aspetti che caratterizzano i politicamente *competenti*, dunque «il processo di produzione dei professionisti della produzione politica» incentrato sull'autonomizzazione del campo politico con «l'apparizione delle grandi burocrazie politiche di professionisti a tempo pieno» e la nascita – in Francia – di istituzioni come l'Institut de sciences politiques e l'École nationale d'administration incaricate di «selezionare e formare i

produttori professionali di schemi di pensiero e di espressione del mondo sociale [...] e allo stesso tempo di codificare le regole di funzionamento del campo di produzione politica e il corpo di saperi e saper-fare per conformarsi» (Bourdieu 2001a: 218). Da questa prospettiva, sottolinea Bourdieu, «la scienza politica» insegnata in tali istituzioni rappresenta «una *razionalizzazione* della competenza che esige il mondo politico» e che i professionisti possiedono *già* allo *stato pratico*. Di fatto, tali istituzioni mettono a disposizione dei professionisti della politica «tecniche razionali come i sondaggi, le relazioni pubbliche o il marketing politico» che in tal modo assumono «le apparenze della scientificità» (Ivi: 219) e consentono di *costruire* le questioni politiche come se fossero scientifiche, generando uno scambio di legittimazione tra gruppi specialistici dotati di capitale specifico. Ne consegue che si mette in atto una teoria «elitista dell'opinione» che impregna i sondaggi ed è promossa da *opinions makers* le cui opinioni tendenzialmente non vengono problematizzate. In tal senso, il sociologo francese osserva come l'autonomizzazione del campo politico si sia accompagnata con l'innalzamento del livello di competenza richiesta per accedere al campo medesimo in cui i professionisti competono attraverso prese di posizione, che sono altrettante forme di *distinzione* (rispetto alle quali, soprattutto nei dibattiti televisivi, il profano si riduce allo «statuto di spettatore»), in cui la polarizzazione tra vecchio/nuovo, arcaismo e modernismo mettono in scena un scontro «tra detentori e pretendenti» sotto forma di conflitto generazionale (Ivi: 219-220).

Da questo punto di vista, «il politico avvertito» è colui che è in grado «di misurare *praticamente* [corsivo mio] il senso oggettivo e l'effetto sociale delle sue prese di posizione grazie alla padronanza che egli possiede delle prese di posizione reali e soprattutto potenziali» (Ivi: 220). Ed è questo *senso pratico* delle prese di posizione probabili (e improbabili) che gli «permette di “scegliere” le prese di posizioni convenienti, e di evitare [quelle] “compromettenti”, quelle ad esempio che lo farebbero incontrare senza volerlo con gli occupanti delle posizioni opposte nello spazio del campo politico» (Ivi: 221). In questi termini, la lotta che oppone i professionisti della politica è «la forma per eccellenza della lotta simbolica per la conservazione o la trasformazione della *visione* [corsivo mio] e dei principi di divisione [del mondo sociale]», dunque del «potere di far vedere e di far credere», e ciò fa del campo politico uno dei luoghi privilegiati per l'esercizio *del potere di rappresentazione o di manifestazione* che contribuisce a fare esistere pienamente, cioè allo stato oggettivato, direttamente visibile da tutti, *pubblico, pubblicato, ufficiale* [corsivi miei], ciò che esiste allo stato pratico, tacito e implicito» (Ivi: 224).

Il campo politico è dunque un luogo di *teatralizzazione* dove ad esempio i nuovi gruppi per accedervi *devono mettersi in scena manifestandosi* attraverso forme visibili come i cortei e dove le stesse «istituzioni rappresentative (Consigli, Cortes, Stati Generali, Parlamenti, ecc.)» sono servite – ricorda Bourdieu – come base delle

prime rappresentazioni della nazione [...] e della sua struttura [con] i cerimoniali che hanno reso *visibili* i ranghi e i numeri [e] la proiezione spaziale che ha realizzato lo schema a due dimensioni [facendo] apparire la *gerarchia* dei gruppi rappresentati (espressa dal loro rango alto o basso o da destra a sinistra) e, in alcuni casi, il loro *peso numerico*, senza dimenticare l'essenziale, cioè il fatto stesso dell'esistenza dei gruppi rappresentati e *nominati* (Ivi: 225).

Se dunque l'organizzazione della lotta politico-simbolica si articola secondo una necessaria gerarchizzazione e opposizione, principalmente binaria, che richiama la struttura sociale e il funzionamento a livello mentale di un principio di visione e divisione del mondo sociale (con particolare riferimento alla divisione in classi), nondimeno, nei parlamenti democratici, la lotta per acquisire il consenso dei cittadini è «*anche* [corsivo mio] una lotta per mantenere o sovvertire *la distribuzione del potere sui poteri pubblici* o, se si preferisce, per il monopolio dell'uso legittimo delle risorse politiche oggettivate» come ad esempio il diritto, la polizia o le finanze pubbliche (Ivi: 226). Gli agenti di tale competizione sono ovviamente di natura collettiva, dunque sono partiti organizzati per condurre quella che il sociologo francese chiama una «*forma sublimata di guerra civile*» in cui si deve mobilitare costantemente «il maggior numero possibile di agenti dotati della stessa visione del mondo sociale e del suo avvenire» (Ibidem). Tuttavia, insiste Bourdieu, i programmi elaborati per produrre idee sul mondo sociale e mobilitare il maggior numero di cittadini sono il risultato di un'elaborazione ristretta a pochi professionisti in quanto unici effettivamente in grado di promuovere delle idee «capaci di produrre dei gruppi manipolando tali idee in modo di assicurare loro l'adesione di un gruppo» (Ibidem). E qui Bourdieu si sofferma sulla specifica *retorica* che domina le assemblee di partito, l'insieme di tecniche inerenti all'uso della parola e la capacità di “far passare” determinate mozioni piuttosto che altre. Ma ciò che preme al sociologo francese è mostrare «l'autonomia e l'efficacia specifica di tutto ciò che avviene nel campo politico» che non può essere ridotto, come nelle letture marxiste più ortodosse, ad un epifenomeno delle forze economiche e sociali di cui gli attori politici sarebbero in qualche modo le marionette» (Ivi: 227). Infatti, per Bourdieu, «la relazione tra partito e “classe”», e dunque la lotta tra organizzazioni politiche e la lotta tra le classi, «è una relazione propriamente simbolica tra un significante e in significato o, meglio, tra dei *rappresentanti* che danno una *rappresentazione* e degli agenti, delle azioni e delle situazioni rappresentate» (Ibidem).

In tal modo si produce quella sorta di omologia tra campo sociale e campo politico⁷⁹ e di doppia, necessaria, determinazione del discorso politico come abbiamo anticipato (Ivi: 228-229). Così, l'autonomizzazione del campo politico lungo un processo di continui scarti e distinzioni che sono propri di chi lo abita ma che in realtà non strutturano il principio di (di)visione dei profani, rinviando costantemente alla formazione di due poli, generalmente articolati tra conservatori e

⁷⁹ Il principale sviluppo teorico di questo approccio sull'omologia tra campo sociale e campo politico è rinvenibile in un celebre saggio di Bernard Lacroix (1985) incluso in un trattato di scienza politica (Grawitz, Leca 1985).

progressisti, o destra e sinistra, i cui contenuti possono subire mutamenti e veri e propri scambi (Bourdieu fa l'esempio di come una certa difesa della scienza sia diventata un aspetto rilevante delle correnti conservatrici e invece la natura, sotto forma di sensibilità ecologista, sia diventata cara agli orientamenti di sinistra) che oggi sono diventati anche più palesi e allo stesso più difficili da decifrare. Allo stesso tempo, la distinzione tra correnti in competizione tra loro si riproduce nei singoli partiti e diventa più esplicita nei partiti i cui aderenti sono tendenzialmente meno dotati di capitale culturale.

L'esempio paradigmatico per Bourdieu – che ancora una volta richiama Gramsci in quanto lucido lettore delle dinamiche di apparato, ma non prestando pressoché alcuna attenzione, ci pare, alla riflessione del Gramsci dei *Quaderni*⁸⁰ – è il partito bolscevico⁸¹. Quest'ultimo, dietro la facciata di un'organizzazione centralizzata era animato – *prima* della vittoria staliniana – da diverse tendenze, con impostazioni confliggenti, dove la stessa dinamica che alimenta la contrapposizione tra «autoritari» e «libertari» non sarebbe altro che «la trascrizione nel piano delle lotte ideologiche della contraddizione fondamentale del movimento rivoluzionario» (Ivi: 234). A sua volta, un movimento d'idee non esisterebbe come tale senza essere dotato di «idee-forza», cioè senza la capacità di mobilitare il maggior numero di persone che in tal modo lo riconoscono innescando, tuttavia, una dialettica tra necessari compromessi e mantenimento della *purezza iniziale* nel momento in cui tali movimenti aspirano a governare. Ciò implica, afferma Bourdieu, che gli elettori sono indotti a scegliere tra «una rappresentazione adeguata ma poco potente» e «una rappresentanza imperfetta (il cui paradigma è il *catch-all party*) ma, proprio per questo, potente» (Ivi: 238).

In ogni caso, il campo politico diventa il luogo di una concorrenza «per il monopolio del diritto di parlare e di agire in nome di una parte più o meno estesa dei profani» in cui «il portaparola si appropria non solo della parola del gruppo dei profani, cioè, per la maggior parte del tempo, del suo *silenzio* [corsivo mio], ma anche della forza stessa di questo gruppo, che contribuisce a produrre prestandogli una parola riconosciuta come legittima nel campo politico» (Ivi: 238-239). Per fare ciò,

⁸⁰ Com'è noto Bourdieu ha confessato di aver letto tardi Gramsci (Bourdieu 2013b: 59-60), smentendo certe *intenzionali* affinità concettuali che si potrebbero ipotizzare (ad esempio tra i concetti di egemonia e dominio). È peraltro vero che diversi autori si sono soffermati in modo stimolante sul rapporto Bourdieu/Gramsci (Burawoy 2015; Paci 2013; Pennucci 2017, 2018), a volte inquadrandolo come *incontro mancato* (Batou, Keucheyan 2014). Tuttavia, al di là di fin troppo facili accostamenti che rischiano di cadere in un approccio decontestualizzato da (cattivo) *lector*, vi è un'incontestabile diversità di problematica che interessa i due autori dato che il dirigente politico sardo non ha *mai* smesso di pensare e di elaborare una strategia *per* la rivoluzione comunista in Italia (con le importati innovazioni teoriche, seppure allo stato frammentario, che si trovano nei *Quaderni*) che si adattasse alle condizioni specifiche del nostro paese, in particolare dopo la vittoria della *rivoluzione passiva* incarnata dal fascismo. Ciò, evidentemente, non si adatta alla postura bourdieusiana, assai più attenta a demistificare lo sbandieramento dei principi repubblicani, in quanto in realtà assai lontani da una loro concreta affermazione.

⁸¹ Il modello organizzativo adottato dal partito bolscevico, ma sarebbe meglio sottolineare quello emerso *dopo* la vittoria staliniana, secondo Bourdieu consente di portare alle estreme conseguenze le tendenze – almeno in linea di massima – iscritte nel rapporto tra classi popolari e partiti (Bourdieu 2001a: 255).

i rappresentanti devono accumulare *capitale politico*, che altro non è, in prima istanza, come abbiamo già detto in diverse occasioni, una forma di capitale simbolico, cioè

credito fondato sulle innumerevoli operazioni di credito attraverso le quali gli agenti conferiscono a una persona (o a un oggetto) socialmente designato come degno di credito i poteri stessi che essi gli riconoscono. (Ivi: 241).

In quanto forma del capitale simbolico, il capitale politico è un «potere oggettivo che può essere oggettivato» e che, fondandosi su un riconoscimento che fa tutt'uno con una *credenza*, mette in scena una *potenza magica*, un processo di feticizzazione per cui al «mandatario unito ai suoi mandanti tramite una sorta di contratto razionale (il programma)», si affianca *sempre* «una relazione magica d'identificazione» con coloro che «ripongono in lui tutte le loro speranze» (Ibidem). Per il fatto che – sottolinea Bourdieu – «il suo capitale specifico è un puro *valore fiduciario* che dipende dalla rappresentazione collettiva, più o meno oggettivata nelle cose e nelle istituzioni, l'uomo politico è specialmente vulnerabile ai sospetti, alle calunnie [...] e a tutto ciò che minaccia la fiducia» (Ivi: 242). Ma esistono diverse specie di capitale politico. Richiamando ancora il Gramsci degli scritti politici che tratteggiava i funzionari sindacali come «banchieri di uomini in regime di monopolio» (Gramsci 1969²), Bourdieu afferma che «l'uomo politico deve la sua autorità specifica alla forza di mobilitazione che detiene sia a titolo personale, sia per delega, in quanto mandatario di un'organizzazione» (Bourdieu 2001a: 244).

Vi è dunque una forma di capitale politico *personale* ed una che invece rinvia alla qualità di delegato di un'organizzazione, che rende il politico detentore di un «*capitale politico di funzione*» equivalente «alla grazia istituzionale o al carisma di funzione del prete» (Ivi: 247). In tal senso, Bourdieu vede una stretta relazione – «una contropartita» – tra la possibilità di accedere ad una carica politico-partitica e una profonda dedizione all'istituzione-partito attestata dall'investimento di tempo e di lavoro nei confronti di quest'ultimo. Per questo motivo – individuando più di una similitudine tra una chiesa e un partito – i partiti pongono alla loro testa degli *oblati*, dando tendenzialmente tutto, a partire dal potere, a coloro che donano tutto al partito-istituzione. Ciò implica, come aveva già osservato Michels (1912), che i conservatori più tenaci di un partito siano proprio quelli che ne dipendono maggiormente. Inoltre, seguendo ancora Michels, un partito che può economicamente autosostenersi è in grado di darsi un corpo di *fedeli* funzionari e ciò implica che – riprendendo alcune osservazioni gramsciane (Gramsci 1969²) – chi ha più peso economico-organizzativo (come ad esempio le cooperative e l'eterogeneo associazionismo operaio nei partiti di orientamento socialcomunista) può contare maggiormente nel partito stesso pur essendo numericamente meno diffuso. In breve, afferma in modo perentorio Bourdieu, «l'istituzione investe su coloro che hanno *investito* nell'istituzione» (Bourdieu 2001a: 246). E l'investimento – sottolinea ancora il sociologo francese – consiste in servizi resi che sono tanto più valorizzati dall'istituzione quanto sono psicologicamente più costosi

(equivalenti a delle prove iniziatiche). Ciò promuoverebbe una dipendenza psicologica dei funzionari che si somma a quella materiale e che, in caso di esclusione dall'organizzazione, viene vissuta come un fallimento, una «*bancarotta* ad un tempo sociale e psicologica» (Ivi: 247).

Uno sviluppo in ambito politologico di tali posizioni bourdieusiane ha teso de-idealizzare la stessa militanza politica, nelle sue forme più disinteressate, mettendo in luce *anche, se non soprattutto*, le forme di retribuzione simboliche, *analoghe* a quelle strettamente economiche, che, *oggettivamente*, la ispirerebbero (Gaxie 1977) con il rischio, tuttavia, di restringere troppo – come ha notato opportunamente Philippe Corcuff (2003: 101-105), *critico* e allo stesso tempo *riconoscente* nei confronti dell'opera bourdieusiana – le visioni dell'azione militante. In effetti, per quanto si voglia ampliare e riformulare il concetto d'interesse bourdieusiano, con i rischi tautologici, come abbiamo già accennato nel precedente capitolo, di non vedere alcuno *scarto* sostanziale tra interesse e disinteresse, una certa appropriazione delle tesi del sociologo francese attorno a quella che è stata chiamata scuola bourdieusiana nelle scienze politiche⁸² (anche se meno marcata tra i “fondatori”: Daniel Gaxie, Michel Offerlé, Bernard Lacroix, Michel Dobry e Jacques Lagroye) ha teso sempre più a privilegiare *una* delle linee antropologiche presenti nell'opera bourdieusiana – quella utilitaristica – a discapito di altre di pari importanza, quali quelle inerenti alla lotta contro la morte simbolica e alla libertà *relativa* attraverso la conoscenza (d'ispirazione spinoziana) (Ivi: 91-94; Corcuff 2002a). In tal senso, l'azione militante, pur riconoscendo l'innovazione apportata dalla necessità di decostruirne le idealizzazioni, ci sembra che ecceda il connubio interesse-habitus rinviando a motivazioni (anche inconscie) quali l'*identità* come sistema di valori, di cui un'importante concettualizzazione è stata data da Alessandro Pizzorno (1983), nonché a dinamiche proprie della *dismisura* come sono state declinate – stiamo seguendo ancora le almeno parzialmente condivisibili argomentazioni di Corcuff (2003: 101-105) – da un filosofo come Emanuel Levinas (Corcuff 2002b: 232-236). Quanto, inoltre, in essa giochino un ruolo decisivo le stesse *passioni* – oggi potremmo dire spinozianamente sempre *più tristi* –, seppure risulti difficile distinguerle nella *presa* tra interessi e *habitus*, era già testimoniato *direttamente* dal giovane Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* come rammenta Corcuff (2003: 107-109). Proprio le passioni in termini di combinazione di desideri ed affetti, come abbiamo già accennato, saranno successivamente riprese in un'antropologia economica di taglio spinozista, con salienti ricadute sui *corpi politici*, da un autore come Frédéric Lordon (2015). Quest'ultimo, peraltro, non esiterà a sottolineare come il suo approccio risulti in qualche modo complementare a quello di Bourdieu, risolvendo e oltrepassando, a suo dire, anche alcune lacune legate al concetto di habitus (Lordon

⁸² Una lettura *dall'interno* di tale scuola su aspetti circoscritti come l'analisi del movimento comunista francese e la nascita della rivista *Politix*, quest'ultima tesa a valorizzare il Bourdieu lettore delle crisi e delle mutazioni politiche seguendone le indicazioni sulla necessità di una «sovversione cognitiva» come premessa di un mutamento politico (Bourdieu 1981a), è stata recentemente proposta da Bernard Pudal e Boris Gobille (2015: 137-160).

2013a, 2013b).

Ad ogni modo, in una congiuntura in cui la politica si era sempre più professionalizzata e burocratizzata, secondo Bourdieu «la lotta per il potere politico di mobilitazione tende sempre più a divenire una competizione a due livelli» per cui l'esito della competizione *interna* tra i soli professionisti per il potere sull'apparato comanderebbe la scelta di coloro che possono effettivamente condurre la lotta per «la conquista dei semplici laici» e, dunque, la capacità d'imporre e diffondere «i principi di visione del mondo sociale» sarebbe sempre più riservata «ai professionisti e alle grandi unità di produzione» a scapito dei «piccoli produttori indipendenti» a partire dagli «intellettuali liberi» (Ivi: 247-248). A sua volta, la delegazione del capitale politico implica un'oggettivazione di tale specie di capitale. Essa si manifesta – sottolinea Bourdieu – sotto forma di posti all'interno del partito stesso così come nelle organizzazioni ad esso più o meno subordinate nonché negli organismi di potere locale di cui si assume il controllo, anche solo temporaneamente. Tale oggettivazione «assicura anche un'indipendenza relativa rispetto alla sanzione elettorale» e promuove una valorizzazione della logica d'apparato, almeno finché il capitale politico istituzionalizzato sotto forma di posti legato all'organizzazione gioca un ruolo rilevante (Ivi: 248-249).

Il processo di burocratizzazione proprio di quella che Bourdieu chiama *impresa politica*, peraltro, tende, da un lato, ad affievolire i tratti politici più radicali (ancora una volta Bourdieu richiama le osservazioni gramsciane secondo cui gli operai divenuti dirigenti sindacali tendono ad assumere le caratteristiche tipiche dei funzionari piccolo-borghesi: intellettualmente pigri e moralmente pervertibili), dall'altro, ad indebolire la presenza dei militanti devoti alla “causa” a vantaggio – richiamando Weber – di coloro che sono principalmente attratti dall'accumulazione di prebende. Ciò porta a concludere che il consolidamento degli apparati, degli *interessi specifici* che vi si insinuano tesi a riprodurre l'apparato medesimo, svia dai fini proclamati inizialmente dal gruppo *allo stato nascente* e tende a ridurre il controllo democratico sull'apparato. Ciò diventa possibile – sottolinea Bourdieu – grazie alla disciplina promossa dal partito che, tuttavia, trova «una complicità» *anche* nelle disposizioni dei suoi aderenti importate nell'apparato a rafforzate grazie alla solidarietà delle disposizioni affini nonché agli interessi propri dell'apparato (Ivi: 254). La stessa competizione all'interno del singolo partito – Bourdieu si focalizza in prima istanza sul modello proprio dei partiti comunisti ma è evidentemente estendibile ad altre esperienze – tende a rafforzare le posizioni dominanti nell'apparato riservando un ruolo *esecutivo*, proprio di una «democrazia della rettificazione», ai militanti, dove il termine militante già di per sé rinvia ad un disciplinamento che tende a indebolire, se non ad escludere, l'insorgenza di opzioni critiche, facendo dello «spirito di partito uno *spirito di corpi*» (Ivi: 256-257). Bourdieu può concludere dicendo che «l'ambiguità stessa della lotta politica», in quanto «lotta per idee e ideali che è inseparabile da una lotta per i poteri» (e che lo si voglia o no per dei privilegi),

è il principio di fondo che alimenta la contraddizione in seno ad ogni «impresa politica» che si propone di sovvertire l'ordine costituito per cui «la funzione della mobilitazione», che rinvia alla «logica meccanica dell'apparato, tende a prevalere sulla funzione di espressione e rappresentazione» (Ivi: 257-258).

Bourdieu tornerà a prestare attenzione alle dinamiche politiche in una conferenza intitolata *La delega e il feticismo politico* tenuta nel 1983 presso l'Associazione degli studenti protestanti di Parigi, pubblicata prima nella rivista, da lui fondata, *Actes de la recherche en sciences sociales* e in seguito in diverse raccolte di testi come *Choses dites* (a cui faremo riferimento come in precedenza) e *Language et pouvoir symbolique*. L'intervento bourdieusiano, tornando a ragionare sull'ambiguità che pervade la rappresentanza e il ruolo del rappresentante, approfondisce le argomentazioni già delineate precedentemente ponendo in risalto il carattere polisemico del termine rappresentare che significa, ad un tempo, «far vedere e fare valere gli interessi di una persona o di un gruppo» (Bourdieu 2013b: 195). Il rappresentante *appare* un mandante di un gruppo *già* presente quando, sottolinea Bourdieu, «in realtà è quasi certo che sia il portavoce a fare il gruppo». Vi è dunque un'«illusione» di fondo (che può riguardare il rappresentante stesso) nelle dinamiche che istituiscono *tout court* un gruppo *inscindibile-dal-suo-portavoce* che marca l'autonomia del politico, dato che «gli individui non possono costituirsi (o essere costituiti) in quanto gruppo [...] se non de-possedendosi in favore di un portavoce» (Ivi: 196). Ciò, come si è già detto più volte, ha conseguenze, almeno potenzialmente, più negative per la *rappresentazione* degli interessi dei dominati e Bourdieu non fa altro che riprendere e raffinare, come è nel suo stile, le argomentazioni sui meccanismi di (auto)consacrazione dei mandatarî – *il mistero del ministero* che soggiace all'attivazione di un potere simbolico, riconosciuto in quanto misconosciuto – già esposti in precedenza chiamando a supporto delle sue tesi, in questo caso, anche il Nietzsche dell'*Anticristo* (Nietzsche 1998) in cui vede impressa «una critica del mandatario» più che del cristianesimo (Bourdieu 2013b: 201)⁸³.

In questi termini, il filosofo tedesco aveva già mostrato come «il primo artificio che può utilizzare un ministro consiste nell'apparire come necessario». Ciò implica che «per auto-consacrarsi come interprete necessario, l'intermediario deve produrre il bisogno del suo prodotto» (Ibidem). Tuttavia, per soddisfare tale bisogno, occorre «una trasformazione di sé in qualcosa di sacro» che produca, pertanto, una «devozione impersonale» e dunque la messa in atto di un'operazione incentrata sulla *cattiva fede* (che coinvolge oggettivamente il mandatario stesso) che porta il prete a chiamare Dio la propria volontà – ma Bourdieu afferma che ciò è estendibile al politico che «chiama la sua propria volontà “popolo”, “opinione”, “nazione”» (Ivi: 202). L'esito di questo «*effetto oracolo*» è,

⁸³ Sul rapporto tra Bourdieu e Nietzsche, non ristretto alla critica della rappresentanza, in cui si pone in risalto come il gusto sia una forma di lotta, si veda l'interessante saggio di Keijo Rahkonen (2011).

pertanto, la riconduzione ai delegati dei valori che si vogliono universali tramite l'annullamento dei delegati stessi in Dio o nel Popolo, dove ad una persona individuale – quella del sacerdote (così come del politico) – subentra «una persona morale trascendente» (Ivi: 203) che, non a caso, nell'indicare una scelta, utilizzerà la parola *noi* in modo da rendere esplicita e allo stesso tempo implicita la tendenza – qui Bourdieu riprende Marx – ad «universalizzare il suo interesse particolare» (Ivi: 205).

Ma com'è possibile si chiede Bourdieu che «il doppio gioco del mandatario non si denunci da solo?» (Ivi: 206). Il processo di alienazione politica o «l'impostura», come la chiama Bourdieu, può riuscire innanzitutto perché il mandatario «è qualcuno che *viene preso* [corsivo mio] in tutta buona fede per qualcosa che non è», ma, allo stesso tempo, ciò è possibile perché gli interessi del mandatario e quelli dei mandanti coincidono in grande misura facendo in modo che il mandatario possa credere e far credere che non nutra altri interessi al di fuori di quelli dei suoi mandanti (Ibidem).

La tendenziale omologia tra campo sociale e campo politico, che ha come esito «l'effetto di metonimia [che] permette di universalizzare gli interessi particolari di *apparatchik*», consente di mettere in evidenza quanto in realtà i mandatarî non siano *cinici* (o comunque lo siano molto meno di quanto si possa credere) facendone, invece, degli *attori* che «sono presi dal gioco e [che] credono per davvero in quello che fanno» (Ivi: 207). Bourdieu conclude il suo intervento ritornando sui processi di consolidamento degli apparati a scapito del controllo democratico sul medesimo e su quanto ciò sia più marcato (o potenzialmente tale) nei partiti che si propongono di rappresentare i subalterni, ponendo in risalto – ancora una volta – come i funzionari (non solo) idealtipici sono quelli che «non hanno nulla di extra-ordinario, niente al di fuori dell'apparato, niente che li autorizza a prendersi la libertà di fronte all'apparato» (Ivi: 209). Ed è per questo che «gli apparati consacrano persone sicure» e che possono contare, ad esempio, sui giovani, in quanto meno dotati di capitale politico, come sostenitori incondizionati (con un richiamo al ruolo di «aguzzini simbolici» riservato ai giovani durante la Rivoluzione culturale cinese...). In generale, nel processo di burocratizzazione e autonomizzazione della politica Bourdieu vedeva l'esaltazione del tecnicismo conservatore proprio della figura del funzionario⁸⁴ il cui sogno è «un apparato senza base, senza fedeli, senza militanti...» (Ivi: 210).

Se *la democrazia dei partiti*, in particolare le organizzazioni del movimento operaio, non sono sfuggite alle ambivalenze e alle vere e proprie aporie descritte dalle analisi bourdieusiane, pur consentendo forme di mobilità sociale impensabili sia all'*interno* dei partiti (in particolare rispetto all'epoca liberale in cui la rappresentanza era per lo più monopolizzata dal tradizionale notabilato),

⁸⁴ Tale ruolo oggi potrebbe essere interpretato, in forme più agili e socialmente riconosciute/misconosciute, dall'esperto e dal tecnocrate intenti, non a caso, ad occultare, naturalizzare o eufemizzare le divisioni politiche, così come quelle sociali, e a costruire *una politica post-politica* guidata dai *competenti* in nome del *Bene del popolo* (ma lo stesso si potrebbe affermare, considerando soprattutto gli esiti post-politici in una declinazione reattiva, di chi vi si contrappone assumendo le vesti del *politico antipolitico di professione*).

sia all'*esterno* promuovendo le principali conquiste del Welfare State (che Bourdieu difenderà sempre più direttamente), e se non è un caso che scienziati politici influenzati dal sociologo francese tornino a riflettere – *oggi* – sul destino dei partiti politici (Gaxie-Pelletier 2018), in particolare dei partiti di sinistra, registrando il venire meno della loro «pretesa storica [...] di trasformare la società» a cui corrisponde un «ripiegamento elastico» in termini di «azione pubblica tecnicizzata» (Gaxie-Pelletier 2018a: 11) e a cui occorrerebbe contrapporre la necessità di reinsediare i partiti negli ambienti popolari (Gaxie-Pelletier 2018b: 375-386), nondimeno, il sociologo francese, in quel frangente, metteva in risalto come in realtà ci si trovava di fronte al

rovesciamento della tavola dei valori che permette, al limite, di convertire l'opportunismo in devozione militante: vi sono posti, privilegi, e persone che li prendono; lontano dal sentirsi colpevoli di aver servito i loro interessi personali, essi diranno che non prendono questi posti per sé, ma per il partito o per la Causa, così come invocheranno, per conservarli, la regola che vuole che non si abbandoni un posto conquistato. E arriveranno anche a descrivere come *astensionismo* [corsivo mio] o dissidenza colpevole la riserva etica davanti alla presa del potere (Ivi: 211).

È dunque possibile, e in tal caso *in che misura* e *come*, uscire dall'«esaltazione giacobina del politico» e dal «chierichismo politico»? (Ibidem). Si tratta di domande che ci sembrano necessarie anche se *ancora* non hanno trovato risposte adeguate...

4. Critica dei doxosofi, democrazia del pubblico, odio per la democrazia. Bourdieu tra critica della doxa democratica ed emancipazione⁸⁵

Si è già accennato più volte alla dinamicità del concetto di campo politico elaborata da Bourdieu, alla sua capacità di coglierne le trasformazioni interne, in particolare la ridefinizione dei confini e l'inclusione di nuovi soggetti che vi entrano, in prima istanza, attraverso gli *effetti* che riescono a produrvi. In tal senso, fin dai primi anni Settanta, Bourdieu ha avuto modo di focalizzare l'attenzione sui nuovi protagonisti che caratterizzeranno le dinamiche di competizione e conflitto all'interno del campo politico. In particolar modo, in una conferenza tenutasi al centro *Noirot* di Arras nel 1971, pubblicata successivamente anche nella rivista *Les Temps Modernes*⁸⁶, e in seguito in un articolo pubblicato nella rivista *Minuit* (Bourdieu 1972: 26-45)⁸⁷, il sociologo francese assumeva una posizione dissonante, decisamente controcorrente, in conformità con il suo *habitus*, sul tema dei sondaggi d'opinione già allora in ascesa e assunti come strumento principale per rilevare, agevolmente, gli orientamenti dell'"opinione pubblica". Una tecnica – il sondaggio –, secondo Bourdieu, come abbiamo già accennato, presentata dalla scienza politica tradizionale come *neutrale*, dotata di scientificità e maneggiata dai nuovi professionisti dell'arte della *rappresentazione* politica, politologi e sondaggisti, in stretto rapporto, a volte conflittuale se non concorrenziale, con quei politici di professione *presi* in un processo di rinnovamento o, meglio, di adeguamento rispetto alla progressiva ri-codificazione della politica in termini di *marketing* e al declino dei partiti fortemente organizzati. Oggetto di questi interventi – a ben vedere, se si mantiene una posizione critica, ancora attualissimi – è proprio il presunto carattere scientifico dei sondaggi, secondo l'*opinione* dei «doxosofi» quali «scienziati apparenti e scienziati dell'apparenza» (Bourdieu 1972: 27; 2001²: 419), per lo più provenienti da studi in scienze politiche e, in Francia, da centri di ricerca come l'Institut d'Études Politiques de Paris, segno

⁸⁵ In questo capitolo ho ripreso e ampiamente rielaborato un *paper* – *Pierre Bourdieu e la democrazia del pubblico* – presentato in occasione del convegno *Pierre Bourdieu e l'epistemologia del pensiero sociologico* (Università Sapienza di Roma, 21-22 ottobre 2015). Il *paper* è a sua volta la rielaborazione dell'articolo *L'opinione pubblica non esiste. Rileggendo Bourdieu*, «Critica Marxista», n. 6, 2015.

⁸⁶ P. Bourdieu, *L'opinion publique n'existe pas* in *Les Temps Modernes*, n. 318, 1973, pp. 1292-1309. Il testo, già apparso nella rivista del centro *Noirot* di Arras («Noirot», n. 155, febbraio 1971), è stato (ri)tradotto in italiano – *L'opinione pubblica non esiste* [1971/1973] – in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 154-173. Come ha sottolineato Patrick Champagne, l'articolo fu volutamente pubblicato in un'importante rivista culturale e non strettamente scientifica. In tal modo, Bourdieu «voleva rendere noto all'esterno della comunità scientifica il fatto che gli istituti di sondaggio non solo non misuravano dei veri [corsivo mio] movimenti d'opinione, ma che autorizzavano qualunque distorsione delle risposte ai loro questionari poiché queste erano formulate senza alcuna cognizione di causa da parte degli intervistati». Se Champagne, in questo caso, ci pare che tenda a forzare un po' troppo la stessa postura polemica bourdieusiana, nondimeno, l'"opinione pubblica" che emergeva dai sondaggi «occultava "un'opinione pubblica" ben più reale [...], cioè quella che si costruiva attraverso l'azione pubblica dei gruppi d'interesse che la scienza politica tradizionale conosceva molto bene e indicava con il nome di "lobby" o gruppi d'interesse" e che non si riduceva a una semplice percentuale muta [corsivo mio] rispetto alle tensioni che attraversano la struttura sociale» (Champagne 2005: 126).

⁸⁷ Si tratta di interventi ampiamente ripresi nel capitolo *Culture et politique* de *La Distinction* (Bourdieu 2001²: 405-464) e in altre sedi (Bourdieu 2013b: 227-234) a conferma dello stretto rapporto esistente tra emancipazione politica ed emancipazione culturale.

della rilevanza che stava assumendo quella frazione della *Noblesse d'État* (Bourdieu 1989) nel *campo del potere*, almeno relativamente alla produzione e al commento mediatico dei sondaggi d'opinione. Ciò che rimaneva latente e implicito nell'adozione di massa dei sondaggi, soprattutto in ambito elettorale, oggi praticamente indiscussi se non in termini d'incapacità a prefigurare, *sempre e con esattezza*, gli esiti di un confronto elettorale, in particolare in tempi di marcate crisi politico-istituzionali, era il carattere d'intervento *direttamente* politico nella *costruzione e manipolazione*, più o meno *razionale* e strutturalmente al servizio delle classi dominanti (e ai loro rivolgimenti interni ad esse nella competizione tra le varie frazioni come oggi ci sembra più evidente), dell'"opinione pubblica", in quanto dimensione tutt'altro che omogenea ed omogeneizzabile, bensì *rapporto di forze* – in cui interagiscono opinioni costituite, opinioni mobilitate, posizioni e disposizioni di classe – irriducibile a una misurazione *semplice* come quella inscritta in una percentuale.

8.2.1 *L'opinione pubblica non esiste: sulla critica di una scienza apparente*

Bourdieu, coniando il termine «doxosofi» per indicare la rilevanza *negativa* assunta dai nuovi esperti della politica professionale in mutazione, intendeva, ad un tempo, difendere un approccio scientifico nell'analisi del campo politico e porre in risalto quanto il *nuovo gioco politico* (Champagne 2001²) orientato dai sondaggi riproducesse, sottilmente, le forme di dominazione simbolica (e materiale) esercitate dalle classi dominanti. Partendo da una concezione platonica dell'opinare e da una citazione tratta dal *Teeteto* posta, non a caso, in esergo al suo articolo intitolato *les doxosophes* (Bourdieu 1972: 26) – «io dico che opinare significa parlare e che l'opinione consiste in un discorso esplicitamente pronunciato» – il sociologo poneva in risalto quanto la competenza strettamente politica fosse disegualmente distribuita e allo stesso tempo ritagliata e misurata sull'*opinione* dei competenti e quanto ciò donasse loro «il potere di un'interrogazione così ben fatta per costringere coloro che essi interrogano a disconoscere una competenza che possiedono» (Ibidem) e a porla a beneficio di chi li interroga. Così, che si trattasse dei *silenzi* delle non risposte o di forme di «discorso estorto» (tramite risposte prefissate, ovvero chiedendo giudizi su opinioni *già* enunciate) in cui si confessava indirettamente un'incompetenza (ad esempio, come ricordava Bourdieu, l'elevato tasso di risposte di chi affermava che degli affari di Stato dovevano occuparsene gli specialisti), «la "scienza politica" [Bourdieu qui utilizza sempre le virgolette] non è mai consistita che in una certa arte di rimandare alla classe dirigente e al suo personale politico», dunque alla sua *scienza spontanea della politica* rivestita *esternamente* dalla scienza (Ivi: 27-28). In essa giocano un ruolo essenziale una sorta di *parata dell'oggettività*, di «neutralità epistemologica» (Ivi: 30), costituita da un'intenzione e una postura che si vuole il più distaccata e oggettiva possibile (a partire dal tono della voce dell'intervistatore, dal vocabolario scelto, dalla distanza da ogni possibile inflessione estremista adottate durante

un'inchiesta tramite questionario) intenta a trattare i rispondenti *formalmente* nello stesso modo, prescindendo dalle loro differenze *sostanziali*. In questo tipo di inchieste, l'accrescersi delle non risposte è strettamente correlato con la posizione «nella gerarchia delle condizioni sociali e del livello scolastico» (Ivi: 29) ponendo in risalto una prima grande distinzione *tra* le classi: la capacità di rispondere adottando un discorso semi-astratto – come si richiede in un'inchiesta d'opinione – e la tendenza, particolarmente marcata tra le classi popolari, a rispondere (o a non rispondere) in base alla connessione dei temi proposti con la propria vita quotidiana così che chi è interpellato e chi pone la domanda non necessariamente darà lo stesso significato alla domanda medesima. In tal senso, sottolinea Bourdieu, «una domanda politologica esige implicitamente di essere trattata come un oggetto autonomo» ed implica che le prese di posizione specifiche «siano derivate a partire da un piccolo numero di principi “politici” esplicitamente formulati», i quali sono gli unici capaci di produrre «“opinioni” coerenti e ragionevoli» da parte di cittadini che dovrebbero, pertanto, ignorare «le passioni e le pulsioni irragionevoli» (Ivi: 31-32).

Ne *La Distinction*, partendo dalla concezione, che provocherà non poche critiche più o meno circostanziate⁸⁸, incentrata sulla tesi che tra l'*ethos* e il *logos*, cioè tra la padronanza pratica e quella verbale, «c'è una soluzione di continuità radicale [per cui] non esiste alcun nesso necessario tra la padronanza pratica [...] e la padronanza simbolica dell'esperienza» (Bourdieu 2001²: 459), Bourdieu affermerà in modo più articolato che vi sono tre principi di produzione di una risposta politica: l'*ethos di classe* come formula generatrice di risposte non costituita in quanto tale; «un “partito” politico sistematico, cioè un sistema di principi espliciti, e specificamente politici, che richiedono un *controllo logico* [corsivo mio] ed un apprendimento riflessivo, cioè una specie di assiomatica politica», l'equivalente di un “programma”, che consente di produrre *determinati* giudizi e *specifiche* azioni politiche; una «*scelta di secondo grado*» consistente nella capacità di produrre risposte «conformi alla linea definita da un partito politico» (Ivi: 428) inteso come organizzazione. In questi termini, tuttavia, non si misura tanto l'opinione politica quanto «l'attitudine a produrre ciò che s'intende per opinione politica» (Bourdieu 1972: 32), e la probabilità stessa di avere un'opinione si trova ad essere tanto più sottostimata quanto si richiede agli intervistati di scegliere tra più risposte *già* definite, facendo così sparire tutto «*il lavoro di enunciazione*» e presupponendo, tacitamente, che il rispondente «sarà in grado di produrre (o riprodurre) la proposizione che costituisce l'enunciato della domanda», ma il

⁸⁸ Sul *senso pratico* che guida l'azione sociale e, in particolare, sulla *scelta del necessario* che connoterebbe i dominati nei termini di adattamento delle aspettative alle obbiettive condizioni sociali, da cui scaturirebbe una forma di *meccanica* riproduzione e rassegnazione sociale, vedremo in seguito la critica – in gran parte infondata – di Jacques Rancière. Sullo *scarto troppo radicale* in Bourdieu tra riflessività e pratica ci sembrano invece utili le critiche di Bernard Lahire (2001, 2004) nei termini in cui sono in grado di rendere più sfumato e complesso l'approccio bourdieuesiano mostrando come la riflessività non sia assente nella logica della pratica né che i dominati siano assillati *solo* da esigenze dettate dall'immediato.

semplice “sì” o “no” fornito come risposta ad una domanda – rammenta Bourdieu – non è un indice di tale attitudine se non in una frazione molto ridotta dei casi (Ivi: 34).

Ciò porta a *non vedere*, né tantomeno a prendere nella dovuta considerazione, quella *sfasatura*, se non contrapposizione, tra «la *coerenza intenzionale* delle pratiche e dei discorsi generati da un principio esplicito ed esplicitamente “politico”» e «la *sistematicità oggettiva* delle pratiche prodotte da un principio implicito» connotate da un carattere «preriflessivo» (Ivi: 36) che la stessa «inclinazione populista», intenta a “prestare” alle classi popolari una propria politica *spontanea* e che più o meno tacitamente assume come operativa «una coscienza continuamente vigilante ed universalmente competente», tende a rimuovere. Le scelte di queste ultime, secondo Bourdieu, sarebbero guidate da un «habitus di classe», per cui, schematizzando, è «l’inconscio delle classi piuttosto che la coscienza di classe» la matrice delle scelte quotidiane e rimane aperta – e rimane aperta a maggior ragione oggi, ci pare, in tempi di cosiddetta disintermediazione politica dettata dall’affermazione delle nuove tecnologie dell’informazione – la questione dell’*effettiva* acquisizione dei *mezzi di produzione politici* che non renda i dominati (in gran parte) subalterni ad un portaparola (Ivi: 36-37). Ciò ha ripercussioni anche nel processo di misconoscimento delle disuguaglianze strutturali, dato che la sola formale «logica democratica del voto e del sondaggio», *in contrapposizione* alla delega⁸⁹, riduce l’individuo alle sue sole forze [...], relegandolo nell’isolamento» (Bourdieu 2001²: 434).

Una formulazione più dettagliata e accessibile delle tesi bourdieusiane sull’opinione pubblica è osservabile nella nota e già citata conferenza presso il centro Noiroi di Arras (Bourdieu [1971/1973] in Boschetti 2003). Esse vertevano su tre postulati così formulati:

- a) «ogni ricerca d’opinione presuppone che tutti possono avere un’opinione; oppure, in altre parole, che la produzione di un’opinione è alla portata di tutti» (Ivi: 155), secondo uno schema *ingenuamente* democratico, che non tiene conto dei “mezzi di produzione” e delle condizioni reali di chi si esprime “liberamente”. Con ciò non s’intendeva certo avvallare posizioni elitarie tipiche di un aristocraticismo *savant*, come pretendevano le accuse più fuori fuoco (Lancelot 1982) nei confronti del sociologo francese, rilanciate anche recentemente (Baoudouin 2012), e sovente *interessate* a mantenere lo *status quo*, ma evidenziare i *limiti* delle democrazie

⁸⁹ Pur avendo sottolineato il carattere feticistico iscritto nella delega politica, Bourdieu ha acutamente osservato ne *La Distinction*, rinviando ad un suo denso studio su Heidegger (Bourdieu 1989c), come «non è un caso che la procura (o assistenza)» come modalità per accedere ad un’opinione politica «rappresenti uno dei bersagli più o meno intelligentemente mascherati del pensiero conservatore o “rivoluzionario conservatore”» (Bourdieu 2001²: 434). Quanto ciò sia *ancora più vero oggi* lo si può desumere dal costante appello *diretto* dei *nuovi* politici conservatori o rivoluzionario-conservatori – che hanno adottato un travestimento neopopulista politicamente efficace – ad un presunto “popolo” privo di differenziazioni al suo interno in quanto sommatoria indifferenziata di singoli individui atomizzati *ma* appartenenti ad una determinata cultura *e* residenti in un determinato territorio da contrapporre alle minoranze eretiche che di volta in volta sfuggono all’impossibile uniformazione impressa dal “pensiero di Stato” (concetto bourdieusiano che svilupperà con particolare efficacia Abdelmalek Sayad). In tal senso, la figura del migrante è paradigmatica di quest’impossibile chiusura e della correlativa denegazione che l’accompagna.

formali, per superarli e non lasciare in balia di una delega obbligata, dell'espropriazione o avvolti nella *spirale del silenzio* (Noelle-Neumann 2002) i settori sociali più *deboli*, soprattutto in termini di carenza di capitale culturale, sociale ed economico. Compito principale, quest'ultimo, di chi assume una posizione critica e al contempo progressista, in altri termini di chi intende *universalizzare l'accesso all'universale* come dirà, in più occasioni, Bourdieu;

- b) «tutte le opinioni si equivalgono» (Bourdieu [1971/1973] in Boschetti 2003: 155): ovvero l'arbitraria accumulazione «delle opinioni che non hanno per nulla la medesima forza reale porta a una distorsione assai marcata», dato che, come osserverà un allievo di Bourdieu come Patrick Champagne, «tutto indica che la capacità d'imporre al campo politico la propria opinione è fortemente legata alla forza dei gruppi sociali in grado di mobilitarsi così come allo statuto sociale, al capitale relazionale e alla posizione occupata nella struttura sociale» (Champagne 2005: 125-126);
- c) nella scelta di «porre a tutti la stessa domanda è implicita l'ipotesi che esista un consenso sui problemi; in altre parole che esista un accordo sulle domande che meritano di essere poste» (Bourdieu [1971/1973] in Boschetti 2003: 155), nonché un tacito consenso sul significato delle parole e delle proposizioni utilizzate, dunque sulla loro formulazione.

Se, inoltre, non è affatto scontato che tutte le possibili risposte siano contemplate o che abbiano lo stesso *trattamento* nella somministrazione di un questionario, vi è anche un *vincolo* economico-politico nella produzione di una rilevazione sugli orientamenti della popolazione che voglia o pretenda di essere rappresentativa: l'identificazione, *distintiva*, di chi è in grado di pagarsi un sondaggio⁹⁰. Bourdieu, in tal senso, riprendeva nel suo articolo le analisi che aveva condotto su una vasta ricerca nazionale sull'insegnamento in base alle risposte di un campione spontaneo di cittadini, illustrando come gli istituti specializzati in sondaggi (tra cui IFOP e SOFRES) che avevano promosso l'indagine nell'articolazione delle domande evidenziassero una forte correlazione con la congiuntura, dunque con certe istanze e richieste sociali. In altri termini, il sociologo francese metteva in luce come «i problemi che vengono posti sono problemi che s'impongono come problemi politici. La questione dell'insegnamento, per esempio, può essere posta da un istituto di opinione pubblica soltanto quando diventa un problema politico». Dunque, se si analizzano *le funzioni dei sondaggi*, occorre mettere in risalto, in prima istanza, quanto le problematiche siano interessate – come qualsiasi problematica – e, nello specifico, supportate da *interessi politici*. Bourdieu non poteva che concludere affermando che il sondaggio «è, allo stato attuale, uno strumento di azione politica», dove «la sua funzione più importante consiste forse nel creare l'illusione che esista un'opinione pubblica come pura addizione di

⁹⁰ Oggi tale distinzione risulta tendenzialmente meno rilevante ma, allo stesso tempo, proprio perché fare sondaggi risulta meno oneroso si è più facilmente esposti alla promozione d'inchieste di scarsa qualità.

opinioni individuali» che rinviava alla pratica elettoralistica del voto, come vedremo in seguito. In questi termini l'opinione pubblica «è un artificio puro e semplice la cui funzione consiste nel dissimulare il fatto che lo stato dell'opinione, in un determinato momento, è un sistema di forze, di tensioni e non vi è nulla di più inadeguato di un calcolo percentuale per rappresentare lo stato dell'opinione» (Ivi: 157-158). In questo contesto il sociologo francese registrava un passaggio quasi epocale nella forma di legittimazione politica sopraggiunta:

per dirla in modo semplice l'uomo politico è colui che dice: “Dio è con noi”. L'equivalente di “Dio è con noi” oggi è la l'opinione pubblica è con noi (Ivi: 158).

Potremmo già chiederci se su questo fronte è cambiato qualcosa nell'arco di oltre quarant'anni, se una qualche consapevolezza è sorta tra gli agenti sociali che popolano il campo politico-mediatico, se, in tempi egemonizzati dalla cosiddetta *democrazia del pubblico* così com'è stata formulata da Bernard Manin (2010) (su cui torneremo nel prossimo paragrafo), la radicalizzazione della logica mediatica dell'*audience*, inscritta nella televisione e in gran parte importata nella Rete⁹¹, in particolare nell'uso semplificato che si fa dei social-network, ha contribuito a veicolare la tecnologia sondaggio o a indebolirne la logica semplificante e tendenzialmente demagogica. La risposta è ovviamente scontata e, curiosamente, l'onnipresenza del primato dell'*audience*, con il carico di banalizzazione che la connota, la *disponibilità* a lasciarsi attraversare dalla semplificazione dei sondaggi, riconoscendovi una fonte di legittimazione, unita alla mobilitazione indotta dal *rito* della (presunta) *opinione personale in diretta* – scambiata dai più ingenui (ma non solo) per una forma di *democrazia diretta* superiore alla democrazia rappresentativa – dimostrano come la logica del *marketing politico*, cioè la colonizzazione (non solo) semantica e simbolica della politica ad opera del campo economico (della sua declinazione dominante incentrata sul *mito* dell'atomizzato e universalmente razionale *homo oeconomicus*) sia stata assunta, più o meno esplicitamente, da *tutti* i principali attori politici e sociali individuando uno *spazio liscio* in cui *misurare*, tra l'altro, anche il *gradimento* di chi si fa portatore delle principali opinioni, incluse le più critiche.

In altri termini, come ha osservato Patrick Champagne ritornando sulle principali tesi bourdieusiane inerenti alla *produzione* dell'"opinione pubblica", e su quanto non esista «una definizione in sé»⁹² di tale concetto poiché si tratta di «una nozione proveniente dalla metafisica politica – non

⁹¹ Ambito in cui l'utopia della “libera partecipazione”, tutt'altro che universalizzata, ha lasciato progressivamente spazio alla logica di mercato, senza considerare che il “libero” accesso, pur con le sue indiscutibili potenzialità, non cancella l'*habitus* che ognuno ha già incorporato, dunque i vincoli strutturali iscritti nell'ordine sociale e, al di là di studi sulla (debole) *democrazia di monitoraggio* impressa dalla *cittadinanza online* (Ceccarini 2015), sarebbe interessante approfondire quanto i distinti *habitus* vengano rimodellati piuttosto che messi in discussione.

⁹² Su questo aspetto, che non riguarda *solo* il concetto di opinione pubblica, Champagne richiama opportunamente l'innovazione bourdieusiana introdotta nelle scienze sociali. Infatti, Bourdieu, riferendosi a temi come l'esistenza delle “classi sociali” o la definizione d'"intellettuale” o di “cultura” pensava che la sociologia non dovesse imporre *la propria definizione* a quelli che riteneva fossero «concetti pseudo-scientifici» (ad esempio utilizzando «false definizioni

dalla scienza, ma solo da un gruppo di attori in lotta ciascuno dei quali cerca d'imporre, alla luce dei propri sistemi d'interesse, la propria definizione» (Champagne 2005: 130) –, il sondaggio politico consente di conoscere fin troppo bene ciò che bisogna dire agli elettori per ingannarli (almeno nel breve periodo). Soprattutto, esso permette di «dire loro ciò che *vogliono sentire* [corsivo mio]». In tal senso, «il sondaggio politico, avendo aperto la strada al *marketing*, tende ad allineare la logica del campo politico a quella del campo economico» (Ivi: 138) contribuendo, così, all'incremento della sfiducia nel gioco politico come si può constatare fin troppo bene nei sistemi democratici odierni. Ciò è testimoniato, tra gli altri indicatori, dall'incremento dei tassi di astensione elettorale (come mostremmo concentrandoci sul caso italiano e sulla provincia pesarese nella terza sezione di questo lavoro). Ne deriva che i sondaggi politici, «nella misura in cui non servono per analizzare il funzionamento del campo politico come proponeva Pierre Bourdieu, ma si iscrivono nella sua stessa logica, tendono a non essere altro che un semplice strumento di manipolazione razionale delle campagne elettorali». Di più, essi diventano «*lo strumento* [corsivo mio] per eccellenza del cinismo politico» indebolendo la stessa logica della rappresentanza che caratterizzava la condizione del regime democratico fondato sulla priorità dei partiti come organizzazioni *solide* che, pur generando una frattura tra professionisti e profani della politica – ed abbiamo visto nel precedente capitolo quanto ciò fosse sottoposto ad una critica radicale da parte di Bourdieu –, costituiva, nondimeno, «un ostacolo alla demagogia» (Ibidem).

Tutto ciò, ovviamente, assume valore se si considera, come afferma Champagne in conclusione del suo saggio, che la democrazia non si esaurisca «nella traduzione del senso comune politico, o se si preferisce della *doxa* democratica» (Ivi: 130) e, pertanto, che

la democrazia presuppone luoghi di dibattito, tempi di riflessione, diffusione di informazioni utili [affinché] i cittadini possano pronunciarsi con cognizione di causa: in breve, un insieme di condizioni che sono demolite dalla pratica del sondaggio in politica (Ivi: 138).

Non a caso, Bourdieu, ancora negli anni Novanta in un fortunato e criticatissimo *pamphlet* intento a mostrare il legame tra *ingabbiamento cognitivo* e *monetizzazione del tempo* nel medium televisivo (Piazzesi 2004), analizzando la mediatizzazione del campo giornalistico e il correlato

preliminari del tipo definisco “classe sociale” o “intellettuale” o “cultura”... che distinguono *in anticipo* [corsivo mio] l'oggetto scientifico», bensì essa «deve avere come oggetto *la lotta sociale* [corsivo mio] in cui tali concetti e le funzioni sociali che essi svolgono sono in gioco». Essendo dunque *preso* in un conflitto sociale, «il contenuto concreto della nozione di opinione pubblica è necessariamente variabile [in quanto] si trova strettamente legato a una data condizione storica del campo politico, e dipende dal rapporto di forza tra gli attori del gioco politico. In altri termini, il sociologo non può fare altro che constatare una definizione *sociale* di questa nozione, e ha il compito di spiegarla». L'opposto di ciò che vorrebbe restituirci la pretesa scientificità del sondaggio politico che tende ad oscurare «il vero atto di forza simbolico operato dai politologi *con il muto assenso di tutta la struttura politica* [corsivo mio]: essi sono riusciti a farci credere che una definizione scientifica di questa nozione fosse possibile, o, ciò che alla fine è lo stesso, che il semplice fatto di esprimerla in percentuali permettesse di trasformare una *nozione politica incerta* [corsivo mio], e quindi contestabile, in un concetto scientifico ormai indiscutibile» (Champagne 2005: 130).

riduzionismo democratico in termini di spontaneismo demagogico, sottolineava le carenze dei pensatori critici e delle organizzazioni che intendevano esprimere gli interessi dei dominati:

si può e si deve lottare contro l'auditel in nome della democrazia. La cosa può sembrare del tutto paradossale perché quanti difendono il regno dell'auditel pretendono che non vi sia nulla di più democratico (è l'argomento preferito dei presentatori e dei pubblicitari più cinici, seguiti da certi sociologi, senza parlare dei commentatori senza idee, che equiparano la critica dei sondaggi – e dell'auditel – alla critica del suffragio universale), che occorra lasciare alla gente la libertà di giudicare, di scegliere (“sono i vostri pregiudizi di intellettuali elitisti che vi portano a considerare spregevole questo fenomeno”). L'auditel è la sanzione del mercato, dell'economia, cioè di una legalità esterna e puramente commerciale, la sottomissione alle esigenze di questo strumento di marketing è l'esatto equivalente, nella sfera culturale, della demagogia orientata dai sondaggi d'opinione, nella sfera politica. La televisione governata dall'auditel contribuisce a far pesare sul consumatore presunto libero e illuminato i vincoli del mercato, che non hanno nulla a che vedere con l'espressione democratica di un'opinione collettiva illuminata, razionale, di una ragione pubblica, come vorrebbero farci credere i demagoghi cinici. I pensatori critici e le organizzazioni che hanno il compito di esprimere gli interessi dei dominati sono ancora molto lontani dal pensare chiaramente questo problema. (Bourdieu 1997a: 82-83).

Nell'articolo *L'opinione pubblica non esiste*, soffermandosi sull'«effetto di consenso» prodotto nei sondaggi, il sociologo francese poneva in rilievo come l'*impossibilità per tutti di avere opinioni su tutto* – e per capire cosa intendere con opinione non a caso Bourdieu riportava, ancora una volta, in esergo all'articolo la citazione di Platone dal *Teeteto* a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza – implicasse di riservare un'attenzione specifica alle non-risposte. In particolare, alla tendenza a occultarle dal calcolo dei risultati, compiendo «un'operazione teorica di straordinaria importanza» (Bourdieu [1971/1973] in Boschetti 2003: 159) in termini distorsivi, proprio come avviene in una consultazione elettorale quando vi sono schede bianche o nulle, per tacere di chi non si reca alle urne⁹³. In tal senso, rimanevano sullo sfondo, e ad ogni modo in una posizione secondaria, informazioni decisive come lo scarto delle non risposte tra donne e uomini (più frequente tra le prime), il suo tendenziale incremento tra le donne quanto più i problemi posti dalle domande erano di natura politica, il *gap* che si manifestava tra coloro che erano più e meno istruiti su domande che vertevano su temi relativi al sapere e alla conoscenza, per cui tanto più una domanda verteva su un nodo contraddittorio, tanto più si generavano conflitti all'interno di un determinato gruppo. In definitiva, il

⁹³ Rispetto all'astensionismo – sintomo d'impotenza più che di mera indifferenza (sarebbe da approfondire con un'inchiesta di ampio raggio quanto l'indifferenza sia oggettivamente indotta *anche, se non soprattutto*, da una determinata posizione occupata nello spazio sociale in base alla qualità e il volume di capitale a disposizione. Ma chi davvero tra gli attori politici, intesi in senso lato, in tempi di semplificazione del linguaggio e restringimento oligarchico del campo politico, sarebbe *interessato* a farlo?) – era assai probabile, secondo Bourdieu, che si trattasse di una delle condizioni di funzionamento delle “democrazie liberali” in cui si nasconde «un *sistema censitario sconosciuto* e, quindi, riconosciuto» come dirà in più occasioni e in particolare ne *La Distinction* (Bourdieu 2001²: 407). Di ciò tenteranno di darne empiricamente conto studiosi influenzati da Bourdieu come Daniel Gaxie (1978). A riconsiderarle oggi, le ipotesi del sociologo francese mantengono tutta la loro pregnanza in un clima di disaffezione e cosiddetta protesta “antipolitica” in netto contrasto con le tesi sul fisiologico calo della partecipazione elettorale in sistemi democratici ritenuti maturi e consolidati come sottolinea (ma con meno vigore di un tempo) tanta politologia *mainstream*.

semplice trattamento statistico delle non risposte per Bourdieu offre «un'informazione su ciò che significa la domanda e, allo stesso tempo, anche sulla categoria presa in considerazione essendo quest'ultima definita tanto dalla probabilità di avere un'opinione che le viene attribuita quanto dalla proprietà condizionale di avere un'opinione favorevole o sfavorevole» (Ivi: 159).

D'altra parte, l'analisi scientifica dei sondaggi trova proprio nel carattere intrinsecamente polisemico delle domande, e dunque nell'impossibilità d'individuare una problematica *omnibus*, un elemento di frizione insormontabile e il vettore di una concatenazione di distorsioni. In altri termini, non vi è domanda che non sia reinterpretata «in funzione degli interessi e dei non-interessi delle persone a cui è stata posta», per cui il principale interrogativo del ricercatore dovrebbe consistere nell'individuare «a quale domanda le diverse categorie degli intervistati hanno creduto di rispondere» (Ivi: 160). In effetti, un riutilizzo scientifico dei sondaggi sarebbe possibile solo superando le condizioni sociali in cui lavorano gli istituti demoscopici, dunque opponendosi ad un uso semplicistico – dettato dall'*ordine del discorso* dei *media* – dei principali risultati emersi (gli unici, peraltro, degni di un interesse comunicativo diffuso). Ciò implica che una «un'interpretazione rigorosa dei sondaggi supporrebbe un quesito epistemologico su ognuna delle domande fatte e, in più, sull'insieme delle domande e delle risposte, poiché soltanto l'analisi del sistema completo di risposte può permettere di rispondere alla richiesta di sapere a quale domanda gli intervistati hanno [effettivamente] risposto» (Ibidem).

Sul lato della reinterpretazione delle domande, per Bourdieu uno dei principali travisamenti nella produzione delle medesime consiste nella trasformazione di domande etiche in domande politiche, conseguenza dell'imposizione di una problematica che è necessariamente appannaggio delle classi superiori. Così, facendo leva sulla diseguale definizione e distribuzione della competenza politica – «la probabilità di avere un'opinione su tutte le domande che presuppongono una conoscenza della politica è abbastanza simile alla probabilità di visitare un museo; vale a dire che essa varia in funzione del livello d'istruzione» (Ivi: 161) dirà Bourdieu –, che a sua volta si riferisce ad una definizione ad un tempo arbitraria e legittima di politica, si può costruire l'idea, stigmatizzante, del carattere tendenzialmente conservatore e autoritario delle classi popolari. Una tale conclusione, assunta come *datità* e *senso comune* dall'osservazione *interessata* che emerge dal carattere maggiormente rigido manifestato dalle classi popolari su temi riguardanti l'educazione, i rapporti intergenerazionali o tra i sessi, per non parlare dei “valori democratici” come canonizzati secondo la matrice americanista, *dimenticava*, tuttavia, di porre in risalto il carattere maggiormente progressista dei subalterni rispetto a un mutamento strutturale dell'ordine sociale a partire dai temi relativi al lavoro, ossia da ciò che sperimentavano *praticamente* nelle (e sulle) loro vite. Ne derivava, per Bourdieu, il carattere né vero né falso dell'atteggiamento maggiormente repressivo delle classi popolari, dove, di certo, il carattere repressivo è innanzitutto frutto di uno *spossamento* dei mezzi teorico-politici necessari

(e delle condizioni sociali necessarie per attingervi) ad elaborare una posizione maggiormente riflessiva. Non è certo un dato *ontologico*, né un'inclinazione che dipende da una mancanza di volontà di apprendere che affetterebbe *naturalmente* i meno dotati come le teorie antidemocratiche ed elitiste pretenderebbero. In tal senso, la trasformazione di una domanda etica in una domanda politica, in cui, come si è già detto, è innanzitutto «l'ethos di classe» – per lo più interiorizzato, nonché somatizzato, a livello inconscio – a interpretare domande e a produrre risposte, è il *teatro* di un potere diseguale tra le classi e, potremmo aggiungere, dell'esercizio di una violenza simbolica⁹⁴ (e materiale) che le classi superiori non mancheranno di sfruttare se si pensa, tra l'altro, al clima securitario e xenofobo che verrà alimentato in ambito popolare da politiche di progressivo disinvestimento sociale – il depotenziamento della «mano sinistra dello Stato» che avremo modo di evidenziare e discutere nei successivi capitoli – come evidenzieranno Bourdieu e il gruppo di ricerca che lo affiancherà, nei primi anni Novanta, nella ricerca sul campo e nella successiva redazione dell'imponente e pubblicamente assai diffuso *La Misère du monde*.

Sul lato della dialettica tra posizioni e disposizioni sociali, così come tra opinioni costituite e opinioni mobilitate, la *semplice* misurazione di una (presunta) appartenenza politica su un *continuum* che va dall'estrema sinistra all'estrema destra implica che ognuno abbia la medesima percezione della scala utilizzata nel produrre una risposta, oltretutto la capacità di collocarsi in essa (cioè di produrre un'opinione secondo la formulazione che presuppone qualsiasi sondaggio), *occultando* sia il *dirottamento di senso* implicito nella trasformazioni delle domande etiche in domande politiche, sia le diverse scale che ogni gruppo sociale tende ad utilizzare nelle sue risposte. Di fatto, come sottolineava Bourdieu,

le domande che vengono proposte in un sondaggio di opinione non vengono poste in realtà a tutte le persone interrogate e le risposte non vengono interpretate in funzione della problematica rispetto alla quale le diverse categorie hanno effettivamente risposto. Così avviene che la *problematica dominante* (di cui fornisce un'immagine l'elenco delle domande proposte nel giro di due anni dagli istituti di sondaggio – vale a dire la problematica che interessa in modo particolare coloro che detengono il potere e vogliono essere informati dei mezzi di cui possono avvalersi per organizzare la loro azione politica) è controllata in maniera diseguale dalle diverse classi sociali e, fatto importante, queste diverse classi sociali sono più o meno capaci di produrre una contro-problematica (Ivi: 165).

È evidente quanto lo strumento sondaggio diventi *un'arma* nelle mani di chi è in grado di controllare la produzione di “opinione pubblica”. Ed è altrettanto evidente quanto a subirne gli effetti, più o meno consapevoli, siano principalmente le classi meno dotate di capitale culturale (e

⁹⁴ Aspetto che, in qualche modo, ritroviamo, seppure su un altro piano, anche nella prospettiva canettiana: «la libertà della persona consiste per buona parte in una difesa dalle domande. La tirannide più pressante è quella che si permette di porre le più pressanti domande. È saggia la risposta che pone fine alle domande. Chi può permetterselo, ricorre alle contro-domande: *fra eguali* [corsivo mio] è questo uno sperimentato mezzo di difesa» (Canetti 1981: 345).

l'alternativa non è certo quella di avallare il *sensus commune* che le pervade, quando si esprimono, senza promuovere l'accesso agli strumenti che consentono di esplicitare un'opinione strettamente politica) in un contesto in cui il sistema scolastico, come il sociologo francese non smetterà di ricordare, rappresenta, se non viene attraversato da mutamenti significativi, un elemento *strutturale* di riproduzione delle gerarchie sociali. Esso, infatti, è anche un ambito in cui si gioca una *possibile* ridefinizione delle medesime, come evidenzieranno anche autori che si sono occupati di sociologia dell'educazione da una posizione marxista per poi avvicinarsi successivamente a Bourdieu (Baudelot, Establet 2004) e come lo stesso sociologo francese tornerà a porre l'accento, se non altro per sottolineare come l'accesso di massa all'istruzione *può* rompere «il cerchio delle speranze e delle opportunità», incrementando la dotazione di strumenti critici e promuovendo rivolgimenti grazie allo scarto che si produce tra aspettative lavorative e titoli posseduti, tra «posti sperati e posti ottenuti» (Bourdieu 1998a: 245).

Ad ogni modo, la stessa maggiore propensione delle classi popolari a dar credito «al mito della virtù innata, a quello dell'ascesa per mezzo della scuola, al mito della giustizia scolastica, a quello dell'equità della distribuzione degli impieghi in base ai titoli di studio» (Bourdieu [1971/1973] in Boschetti 2003: 165) rappresenta una conferma dell'inconsapevolezza di tali meccanismi di riproduzione e dell'incapacità di predisporre una contro-problematica che non sia alla portata di un esiguo numero d'intellettuali, il cui ruolo critico ed eminentemente *politico* – su cui insisterà successivamente Bourdieu – consiste nell'offrire strumenti per *defatalizzare il mondo* (Bourdieu [1997] in Boschetti 2003: 130-148) in un'ottica di riconoscimento e depotenziamento del dominio⁹⁵. Tuttavia, non sarà sufficiente inscrivere nel programma di un partito politico la lotta contro la diseguale trasmissione del capitale culturale tramite la famiglia e la scuola per estinguerne il potere. La pervasività dei procedimenti ideologici (i cui effetti riguardano gli stessi dominanti) non si arresta con una proclamazione, né è sufficiente una “decostruzione” per resistervi. Pertanto, in questo panorama costellato da una dialettica, più o meno inconscia, tra disposizioni e posizioni occupate nello spazio sociale, il sondaggio d'opinione, con la sua pretesa di sottoporre nella maniera più neutrale possibile le medesime domande a ogni interpellato, risulterebbe più obbiettivo se riconoscesse le posizioni in campo e i gruppi che se ne fanno portatori. Ciò è ancora più vero quando si nota come il sondaggio di carattere elettorale generalmente funzioni in termini predittivi sino a quando non subentra una crisi e questo – sottolinea Bourdieu – perché il sondaggio fatica a interpretare le «condizioni virtuali delle opinioni», in particolare i mutamenti di opinione, sia perché tale interpretazione avviene in una situazione

⁹⁵ Non a caso, come vedremo nell'ultimo capitolo di questa sezione, la successiva *scommessa* sulla costruzione di un *movimento sociale europeo* (Bourdieu 2001b) – oggi ancora più drammaticamente urgente in una fase di crisi profonda – in cui gli intellettuali critici avrebbero ricoperto un ruolo propulsivo e propositivo, occuperà nella seconda metà degli anni Novanta gran parte della riflessione e dell'attività teorica e politica di Bourdieu nell'intento di dare forza, nell'ordine propriamente simbolico, a una *Realpolitik della ragione* e a un “utopismo razionale”.

artificiosa rispetto al momento in cui le opinioni si costituiscono, sia perché è incentrata sulle opinioni stesse e non sulle condizioni durevoli che le producono (Bourdieu [1971/1973] in Boschetti 2003: 167).

In definitiva, è tra opinioni mobilitate da gruppi – e dunque *tra* gruppi – che si *prende posizione*, in ciò consiste «l'effetto di politicizzazione» rispetto al quale l'opinione pubblica definita come semplice somma di opinioni individuali, che imitano e riproducono «la situazione della cabina elettorale, dove l'individuo esprime nel segreto un'opinione isolata», risulta del tutto fuorviante, occultando quanto «le opinioni sono forze e i rapporti di opinione sono conflitti di forza» (Ivi: 168). Ne consegue che il postulato per cui tutte le opinioni si equivalgono è infondato e, inoltre, che si avranno «tante più opinioni su un problema quanto più si è interessati al problema stesso» (Ibidem). Sono dunque le opinioni effettivamente mobilitate che possono svolgere un ruolo d'influenza e incidere su coloro che non esplicitano un'opinione. Essi, come ricorda il sociologo francese, non sceglieranno «a caso»: se il problema posto sarà elaborato politicamente, sceglieranno in base alla competenza politica, diversamente subentrerà «l'istinto di classe» (Ivi: 168-169). Il sondaggio d'opinione tradizionale mostrava dunque questa doppia tara – a veder bene tutt'ora persistente –, particolarmente evidente in una situazione di crisi: non tiene conto degli studi sui gruppi di pressione, né degli studi sulle disponibilità virtuali di coloro che non si esprimono attraverso una forma di discorso esplicito.

Il sondaggio e l'elezione, di fatto, per Bourdieu, hanno in comune una tendenza semplificatrice in cui, peraltro, la correlazione tra classi sociali e quella particolare opinione che si condensa nell'opzione di voto distinta tra destra e sinistra per gran parte dei sociologi politici sembrerebbe attenuarsi. In realtà, stabilita una lettura della consultazione elettorale come la proposizione di «un'unica domanda sincretica» (Ivi: 171), corrispondente a un'unica domanda generale di un questionario, e occultate le differenze implicite nell'opzione *semplice* di chi effettua una determinata scelta elettorale – scelta «essenzialmente definita in maniera negativa» che, pur racchiusa in un *range* di variabilità contenuta, non esclude la circolazione dei voti – dove si sommano soggetti che misurano la loro scelta con scale tra le più svariate e disomogenee, e con inevitabili effetti di *allodoxia* (oggi probabilmente anche più estesi), il sociologo francese riteneva che probabilmente era opportuno ribaltare *l'ordine del discorso*. Ci si doveva chiedere, semmai, come fosse possibile che esistesse all'epoca, nonostante tutto, una pur debole relazione tra classe sociale e voto.

Ciò è ancora più vero quando a domande mal poste si somma un incremento del tasso di dissimulazione delle fratture per conquistare il voto degli incerti. Viene così alla luce il carattere conservativo inerente, allo stesso tempo, al sondaggio d'opinione e al sistema elettorale:

per dire le cose in modo molto grossolano, io penso che il sistema elettorale [come il sondaggio] sia uno strumento che, per la sua stessa logica, tende ad attenuare i conflitti e le fratture e che, per questo, tende naturalmente a servire la conservazione (Ivi: 172).

Pertanto, senza l'effettiva capacità universale di produrre domande (e non semplicemente di fornire risposte, tanto più sotto forma di risposte predefinite) e di difendersi da domande imposte in assenza di un *vuoto* di *proprie* domande, l'accesso all'«opinione politica articolata» rimane ostaggio di un universalismo astratto che rimuove le condizioni sociali e culturali di una concreta politica democratica (fonte d'imbarazzo, come rimarcherà Bourdieu nelle sue *Meditazione pascaliane*, per la buona coscienza “democratica” e umanista⁹⁶) e, allo stesso tempo, funge da fondamento della *doxa* democratica che vorrebbe tutti i cittadini padroni allo stesso modo degli strumenti di produzione politica. In altri termini, per «rendere meno assurdo il gioco elettorale», cioè per rendere minima la differenza tra i postulati impliciti nel sistema elettorale e la realtà, occorre fare in modo che ognuno possa appropriarsi dei «mezzi di produzione delle opinioni» (Bourdieu [1971/1973] in Boschetti 2003: 172) – sino ad immaginare un'educazione politica impartita dalle classi elementari – se non ci si vuole accontentare del fatto che solo «le minoranze attive sono capaci di mobilitare l'opinione» (Ivi: 173).

In definitiva, per Bourdieu l'opinione pubblica così com'è disegnata dai sondaggi (e da coloro che hanno interesse che essa esista) – cioè la formulazione di opinioni o la presa di posizione su opinioni già formulate, che altro non è che l'opinione implicita a una disposizione, diversamente dall'opinione concepita come una formulazione con una certa pretesa di coerenza – *non esiste*. Ad essa, che ricalca «il modo di produzione atomistico e aggregativo caro alla visione liberale» (Bourdieu [2001] in Wacquant 2005: 67) che tende a privilegiare strutturalmente i dominanti, Bourdieu opporrà la ricerca di un'autentica o almeno tendenziale *opinione comune* – e ciò lo avvicina oggettivamente all'idea habermasiana di *democrazia deliberativa* (Susca 2013: 230-231) fondata su un *agire comunicativo razionale* peraltro criticata, come vedremo, se svincolata dalla rimozione delle condizioni sociali e culturali necessarie per renderla effettivamente operativa su larga scala –, come preciserà in uno dei suoi ultimi interventi in cui affermerà che

non possiamo uscire veramente dall'addizione meccanica delle preferenze [...] che trattando le opinioni non come cose suscettibili di essere meccanicamente e passivamente sommate, ma come dei *segni che possono essere modificati* attraverso lo scambio, la discussione e il confronto (Bourdieu [2001] in Wacquant 2005: 70).

⁹⁶ Si vedano le dense pagine delle *Meditazioni pascaliane* dedicate da Bourdieu al *moralismo come forma di universalismo egoistico* con un richiamo, in termini demistificanti, anche al materialismo marxengelsiano impresso nel *Manifesto del Partito Comunista* (Bourdieu 1998a: 71-80).

In questi termini, rispetto alla tradizione liberale, il problema, pur non senza qualche ambivalenza⁹⁷, non è tanto più quello della scelta in quanto tale, ma – e ciò vale per qualsiasi gruppo – quello della *scelta del modo di costruzione collettiva delle scelte* per cui diventa essenziale produrre *prima* un’opinione sul modo di produrre un’opinione. In tal senso Bourdieu poteva concludere che per sfuggire

all’aggregazione meccanica delle opinioni atomizzate senza cadere nell’antinomia della protesta collettiva – e quindi per apportare un contributo decisivo alla costruzione di *una vera democrazia* [corsivo mio] – bisogna lavorare alla creazione delle condizioni sociali perché sia possibile un modo di costruzione della “volontà generale” (o dell’opinione collettiva) davvero collettivo, e cioè fondato sugli scambi regolati da un *confronto dialettico* che presupponga la concertazione sugli strumenti necessari a stabilire l’accordo o il disaccordo, e capaci di trasformare i contenuti espressi così come coloro che li esprimono (Ibidem).

4.2 Democrazia del pubblico e opinione pubblica

Come leggere la posizione di Bourdieu *dopo* l’avvento e il consolidamento della *democrazia del pubblico*, cioè dopo la metamorfosi che ha interessato il governo rappresentativo (Manin 2010: 216-260)? Ci pare utile porre in relazione le tesi del sociologo francese con l’approccio di Bernard Manin che legge i fenomeni della crisi della rappresentanza e della democrazia assumendo come punto d’osservazione i *mutamenti* e le *costanti* che informerebbero il sistema rappresentativo. Utilizzando una schematizzazione idealtipica – dal “parlamentarismo liberale” alla “democrazia dei partiti” sino all’attuale “democrazia del pubblico” – il politologo francese sostiene che i quattro principi su cui si regge un governo rappresentativo – indipendenza relativa degli eletti, elezioni a intervalli regolari, libertà dell’opinione pubblica (interpretata nel modo classico, come insieme di orientamenti presenti e di volta in volta egemoni in seno alla società civile sino a quanto emerge dall’opinione restituita dai sondaggi, e dunque non problematizzata nei termini bourdieusiani), sottomissione delle decisioni pubbliche alla prova del dibattito –, pur subendo delle evidenti trasformazioni, «non hanno mai smesso di essere validi» (Ivi: 219). Da questo punto di vista, il “*parlamentarismo liberale*” ha posto in evidenza il carattere di fiducia, in buona misura prepolitico, del rapporto rappresentanti-rappresentati: è la personalità degli eletti che “ispira fiducia” in una condizione di prossimità sociale e territoriale, di condivisione geografica e di “interessi”. È per questo che gli elettori li scelgono. Per cui «le elezioni selezionano un particolare tipo di élite: i *notabili*» (Ivi: 225-226). Ogni eletto si esprimerà in base alle proprie convinzioni. Infatti, non essendo tanto il portavoce degli elettori quanto il loro “fiduciario”, egli non doveva attuare un programma precedentemente concordato, tantomeno

⁹⁷ Bourdieu forse sottovaluta troppo le riflessioni più alte delle correnti d’ispirazione liberal-democratica, a dire il vero presenti sotto altre forme anche nelle tesi marxiste più eterodosse e libertarie (Luxemburg 2017: 71), per cui il carattere distintivo di un processo democratico sta innanzitutto nel libero dissenso *prima* che nel libero assenso (Ferrajoli 2013).

all'interno di un partito. La stessa libertà dell'opinione pubblica registrava una forte divergenza rispetto alla dinamica elettorale: il carattere trasversale di alcune *issues* rispetto alla di per sé "debole" dialettica partitica e, soprattutto, il prevalere di un rapporto fiduciario tra rappresentanti e rappresentati induceva una politicizzazione necessariamente *esterna* al parlamento che doveva servire da stimolo e controllo rispetto all'operato del governo e che tuttavia poteva sfociare in fenomeni di disordine pubblico e veri e propri rivolgimenti.

Per quanto concerne la prova della discussione, il parlamentarismo ne incarna in qualche modo l'archetipo: l'indipendenza degli eletti dagli elettori garantiva che le posizioni di volta in volta assunte fossero il risultato di uno scambio di argomentazioni su cui venivano a formarsi maggioranze e minoranze, tanto che Manin può chiosare: «la libertà del rappresentante eletto si può scorgere nel fatto che le partizioni e i raggruppamenti cambiavano in continuazione» (Ivi: 229).

La *democrazia dei partiti*, a sua volta, pone in risalto la rottura con i legami fiduciari tra eletti ed elettori, incorsi anche in seguito all'allargamento del suffragio. I rappresentanti sono tali in quanto appartenenti ad un partito portatore di un determinato programma. L'erosione della *risorsa notabile* ed il tendenziale avvicinamento tra eletti ed elettori, dovuto all'affermazione dei partiti di massa articolati prioritariamente sul *cleavage* di classe, tuttavia, pur evidenziando innegabili aspetti di mobilità sociale, secondo Manin, che recupera (come Bourdieu) l'analisi michelsiana sull'incolmabile distanza che verrebbe ad imporsi tra dirigenti e base in seno ai partiti di orientamento socialdemocratico – la comune provenienza di classe è annullata dall'affermarsi di un principio di vita piccolo-borghese tra i dirigenti – mette in rilievo, da un lato, il ricambio del *tipo* di élite al potere, dall'altro, le risorse necessarie per accedervi, ovvero «l'attivismo e le capacità organizzative» (Ivi: 230). In sintesi, l'influenza dei fattori economici (a ben vedere letta in termini sin troppo *semplici*), che impongono che «le contrapposizioni elettorali riflett[a]no le *divisioni fra classi*», particolarmente rilevante «nei paesi in cui uno dei partiti maggiori è stato [...] considerato come l'espressione della classe lavoratrice» (Ivi: 232), stabilizzando tendenzialmente le preferenze elettorali, inducono una selezione dei rappresentanti *interna* ai partiti. Legittimata *ex post* tramite le elezioni. L'esito era la configurazione della democrazia come «governo dell'attivista e del burocrate» (Ivi: 231), mentre per quanto concerne la natura del pluralismo – elemento imprescindibile del sistema rappresentativo –, esso veniva rimodulato nella trasposizione elettorale di un conflitto sociale permanente segnato da tratti identitari. La centralità dei programmi e la socializzazione operata dall'organizzazione partitica tuttavia, secondo Manin, non sono gli elementi essenziali per la *scelta* degli eletti. Essi si limitano a mobilitare l'entusiasmo dei sostenitori. Sono l'aspetto propagandistico, da un lato, e l'appartenenza *ad una parte*, dall'altro, con i relativi processi di identificazione, ad alimentare il rapporto fiduciario. Quest'ultimo, condensato nelle elezioni, non scomparirebbe ma investirebbe un nuovo oggetto: non

più una persona, bensì un partito.

Rispetto al rapporto rappresentanti-rappresentati, continua a permanere una parziale autonomia dei primi, seppure con slittamenti all'interno della struttura istituzionale e secondo una logica performativa mutata. Se all'interno dei partiti di massa, in particolare di orientamento socialista, l'eletto in parlamento diventa, secondo la formulazione kautskyana, «un delegato del suo partito», la cui autonomia è rimessa alle strategie dell'organizzazione d'appartenenza, il *decision making* si sposta all'interno della dirigenza partitica che avrà il compito di dire *quanta* e *quale* parte del programma può essere attuata. Perché il presupposto da cui muove *la democrazia dei partiti* – ricorda Manin riferendosi ad Hans Kelsen (1981) – è la necessità di giungere ad un compromesso deliberato tra identità altrimenti inconciliabili e potenzialmente negatrici l'una dell'altra. Da ciò segue che il margine di autonomia riconosciuto ai partiti corrisponde alla «libertà di non implementare tutti i loro piani una volta che sono in carica» (Manin 2010: 237). Sono i dirigenti di questi ultimi (di concerto con la rappresentanza parlamentare quando i ruoli non si sovrappongono) a definire “la *misura*” in cui il programma verrà attuato.

La democrazia dei partiti, in questo senso, per Manin, non è dunque *un governo indiretto* del popolo, pur non essendo contemplata un'indipendenza parziale dei *singoli* rappresentanti che l'assimili alla logica notabiliare. In questa particolare configurazione democratica si assiste, invece, ad una sovrapposizione tra schieramenti elettorali ed espressione dell'opinione pubblica. Non sembra esserci alcun *resto* significativo: l'azione dell'opinione pubblica è mediata dai partiti. Facendo propria la classica posizione di Moisey Ostrogorsky (1903) sui partiti di massa interpretati come “partiti integrali”, per Manin non c'è più alcuna differenziazione di scopi tra l'elezione dei rappresentanti e l'espressione dell'opinione pubblica. Ciò che rimane immutato è il diverso status costituzionale. In altri termini, «i cittadini comuni non possono parlare in prima persona» (Manin 2010: 240), ma possono manifestare il proprio dissenso nei confronti dei governanti attraverso i partiti d'opposizione. Sono questi ultimi a non essere “controllati”. Se ne desume che «la libertà d'opinione assume la forma della libertà di opposizione» (Ibidem). Un'ulteriore conseguenza del modello in oggetto evidenzia che la discussione si condenserà negli scambi intra-partitici, *in primis* extraparlamentari. Non si voterà «alla luce delle argomentazioni scambiate in parlamento» (Ivi: 241). La deliberazione avviene *prima* ed *altrove*. In parlamento ogni partito discuterà quale linea collettiva tenere. Di più: se le elezioni in questo contesto servono a verificare/riflettere i rapporti di forza nella società, il compromesso tra le parti in conflitto – indefinibile *ex ante* – sarà il risultato di una negoziazione tra i partiti. In questo ambito, per Manin, la discussione ha un ruolo non marginale. Essa può anche essere istituzionalizzata generando un sistema di consultazione – il cosiddetto neocorporativismo – in cui conven-
gono realtà organizzate come sindacati e associazioni datoriali.

In definitiva, ciò che sarebbe entrato effettivamente in crisi è il tipo di rappresentanza imperniata sui partiti di massa: il processo di avvicinamento – dunque di relativa somiglianza – tra rappresentanti e rappresentati, mediato dai partiti, che era stato assunto come un progresso irreversibile «verso la democrazia» (Ivi: 218). Diversamente, la democrazia del pubblico metterebbe in scena l'erosione della *fedeltà* elettorale disgiunta dalle condizioni sociali, economiche e culturali; al variare della prima non corrisponde una mutazione del retroterra socioeconomico e culturale dei votanti. In questo mutamento di scenario, per Manin torna (modificata) la centralità dell'elemento personale nella selezione dei rappresentanti. Sono i tratti della personalità – di una personalità mediatizzata – in particolar modo dei *leaders*, a determinare le opzioni elettorali, amplificata a dismisura dai nuovi *media*. Cambia dunque il tipo di élite egemone con il sopraggiungere del «governo dell'esperto dei media» (Ivi: 245). Manin sostiene che la personalizzazione della politica è anche una risposta (necessaria) alla maggiore complessità che si trova ad affrontare il governo rappresentativo. È una sorta di *razionalizzazione flessibile* rispetto alla difficoltà di implementare un programma rigido in un quadro in cui aumenta il grado di imprevedibilità. Da ciò seguirebbe la necessità di una maggiore discrezionalità che ha come indicatore principale il fatto che «per i candidati è *razionale* [corsivo mio] presentare le proprie qualità personali e la propria predisposizione a prendere buone decisioni piuttosto che legarsi le mani con promesse specifiche» (Ivi: 246).

La personalizzazione della politica in una situazione di fluidità elettorale ha anche altre ricadute: gli elettori sembrano indotti a rispondere diversamente – in relazione al tipo di elezione, ma anche di offerta politica – piuttosto che esprimere un'identità definita. Inoltre, per tratteggiare e rendere appetibile il proprio profilo, ogni candidato deve differenziarsi. Per farlo deve puntare su alcune divisioni che secondo Manin sono sempre meno influenzate dalle fratture socioeconomiche e culturali tradizionali, che, pur non scomparendo, hanno perso la loro centralità. Anzi, l'elettorato (dei paesi occidentali) «è capace di [darsi] diverse divisioni», in un ambito in cui i processi di differenziazione crescono trasversalmente e mutano in continuazione. Tuttavia, l'iniziativa politica sembra saldamente nelle mani dei candidati. Sono i politici a scegliere «le divisioni più efficaci e vantaggiose per loro», mentre «l'elettorato appare soprattutto come un *pubblico* [corsivo mio] che risponde ai termini che sono stati presentati nella scena politica» (Ivi: 248), seppure vincolati dalla capacità di mobilitazione che riescono a indurre. Inoltre, la maggiore autonomia a essi riconosciuta rispetto alla “democrazia dei partiti”, li costringe a scegliere continuamente le divisioni giuste su cui investire nel *mercato elettorale*. Pur accettando solo parzialmente la metafora schumpeteriana del mercato per tratteggiare il comportamento di voto, per Manin esso non può che essere il risultato dell'offerta politica. Per questo la metafora del pubblico e del palcoscenico, mettendo in risalto i caratteri «di *distinzione* [corsivo mio] e di indipendenza fra coloro che propongono i termini della scelta e coloro che compiono

la scelta [elettorale] [...] è più adeguata a rappresentare la realtà» (Ivi: 250-251). Pubblico e palcoscenico sono termini strettamente correlati con ciò che rende dirimente la scelta di un candidato: l'«immagine» (che non nasconde alcuna «sostanza»). Di più: «i sondaggi di opinione dimostrano quanto le immagini che i votanti si formano non siano prive di *contenuto politico* [corsivo mio]» (Ivi: 252). In altri termini, un'opzione guidata dall'immagine non si oppone ad una effettuata sulla base della conoscenza sistematica di un programma. La semplificazione di tali immagini è inoltre interpretata da Manin come una modalità necessaria per ridurre «la sproporzione fra i costi dell'informazione politica e l'influenza [che il singolo votante] può sperare di esercitare sul risultato delle elezioni» (Ivi: 253). Un rimedio rispetto alla progressiva dis-identificazione tra partiti e classi, successiva all'epoca della «democrazia organizzata» (Mastropaolo 2011).

I mezzi della comunicazione pubblica in questo ambito assumono un assetto specifico: in gran parte risultano “neutrali” o, meglio, «strutturalmente [non] legati ai partiti» (Manin 2010: 253). Ciò che emergerebbe dall'avvento «dei media popolari e non di parte» è una percezione tendenzialmente uniforme delle informazioni fornite (pur non escludendo la formazione di opinioni contrastanti), a prescindere dalle preferenze politiche. La maggiore neutralità dei mezzi d'informazione inoltre si correla con il carattere «non fazioso» degli istituti di sondaggio quali strumenti di espressione dell'opinione pubblica. Questi ultimi «operano in base alla struttura formale che caratterizza questa nuova forma di governo rappresentativo: palcoscenico e pubblico, iniziativa e reazione». Pur ammettendo che si tratta di strumenti che costruiscono più che riflettere la volontà popolare, Manin riconosce ai sondaggi (e a chi li progetta/implementa) la capacità di produrre divisioni non previste dalla dialettica interpartitica su cui investire politicamente. Possibilità garantita dalla natura commerciale degli istituti di sondaggio e, pertanto, dall'indipendenza strutturale rispetto ai partiti. Ad ogni modo lo studioso francese evidenzia che la costruzione dell'opinione pubblica passa dagli attivisti ai soggetti con una formazione in scienze sociali, e contemporaneamente registra l'abbassamento «dei costi dell'espressione politica individuale» e la facilitazione ad esprimerla senza rischi di violenza. In definitiva la «voce extraparlamentare del popolo è resa più pacifica e allo stesso tempo un fatto abituale» (Ivi: 255-256).

4.3 Una dominazione inscalfibile *contro* la democrazia? Jacques Rancière critico di Bourdieu

Una delle distinzioni di fondo che animano le argomentazioni di Manin consiste nell'aver posto in risalto come vi sia uno *scarto* sostanziale tra democrazia degli antichi e democrazia dei moderni. In particolare, come non vi sia continuità tra la *polis* ateniese e la costituzione dei moderni regimi rappresentativi. Ciò che caratterizzerebbe la prima, insieme ed ancor prima di un esercizio diretto del potere secondo la classica (e semplificante) distinzione tra democrazia rappresentativa e

diretta, è l'eguale possibilità di accedere alle cariche pubbliche o almeno ad alcune di esse, nonché la centralità rivestita dalla rotazione delle medesime. Infatti, ricorrendo in particolar modo ad uno studio di M. H. Hansen (2003), Manin si addentra nell'analisi delle istituzioni ateniesi per metterne in luce la *differenza specifica* , facendone un uso paradigmatico nella comparazione con i regimi rappresentativi. In esse, la centralità esercitata dall'*ekklesia* (ossia dall'Assemblea popolare) non risultava esclusiva. L'estrazione a sorte riguardava gran parte di determinate cariche (magistrature) e prescindeva da un'eventuale "misurazione" delle capacità richieste. Tali cariche erano di natura volontaria e, soprattutto, chi le esercitava era passibile di giudizio e di possibili condanne sia durante che al termine del proprio mandato annuale. Ad esse si affiancavano altre cariche, di tipo elettivo, in genere quelle più rilevanti in cui la competenza era considerata un elemento imprescindibile e in questo caso era prevista la rielezione, ed è evidente che intervenisse anche un meccanismo di valutazione *ex ante* e non solo *ex post*. È pur vero che per chi era nominato attraverso l'estrazione a sorte interveniva una forma di autoselezione dettata dalla combinazione di volontarietà e conoscenza dei rischi cui andava incontro. Tuttavia, suggerisce Manin, una lettura che riducesse il peso esercitato dal sorteggio nel sistema ateniese non risulterebbe particolarmente convincente. Esso riguardava organi come il Consiglio (*boulé*), direttamente legato all'*ekklesia*, le cui prerogative specifiche, secondo Aristotele, ne facevano la magistratura più importante in quanto «preparava l'agenda per l'Assemblea e attuava le sue decisioni» (Manin 2010: 22). Lo stesso dicasi per le "corti popolari" le cui funzioni erano anche di natura espressamente politica vista la possibilità da parte di qualsiasi cittadino di fare causa contro una proposta (legge o decreto che fosse) giudicata dannosa per l'interesse pubblico. Se ne deduce, pertanto, che la stessa *ekklesia* era sottoposta al vaglio delle corti e che oltre all'Assemblea vi erano altre istituzioni che esercitavano una funzione politica di pari rilievo e che, dunque, ridurre il *demos* all'*ekklesia* è analiticamente errato. In tal senso – si chiede Manin – come non vedere nell'estrazione a sorte il principio che determina il carattere "diretto" dell'esercizio del potere nella *polis*? Esso risulterebbe intrinsecamente democratico, a differenza delle elezioni che invece Aristotele delinea come costitutivamente oligarchiche/aristocratiche, pur limitandosi ad un'osservazione empirica. Manin, pertanto, nel suo testo dedicato al governo rappresentativo, identificherà le elezioni come *tratto specifico* delle democrazie moderne contraddistinte da un governo rappresentativo. Esse non garantiscono che siano selezionati i "veri" *áristoi* individuabili sulla base di una misurazione, per quanto approssimativa, di carattere "oggettivo", né che essi corrispondano all'*élite* designata da Vilfredo Pareto nel *Trattato di sociologia generale*: non è garantito che gli eletti siano coloro che sono classificati «ai livelli più alti di "capacità" nella loro sfera d'attività» (Pareto 1964: 163). È invece vero, secondo Manin, che tramite le elezioni si «selezionano superiorità percepite e differenze reali» (Manin 2010: 165). E, tuttavia, i caratteri aristocratico-inequalitari coesistono indissolubilmente con

aspetti democratico-egualitari. La possibilità (almeno in teoria) per tutti i cittadini di votare ed essere eletti ne rappresenta la declinazione prioritaria. In definitiva, le elezioni «sono *allo stesso tempo* inevitabilmente egualitarie e inegualitarie, aristocratiche e democratiche» (Ivi: 166) – tendenza che secondo Manin tra i teorici politici moderni sarebbe stata evidenziata solo da Carl Schmitt (1984) – ed è proprio l'*intreccio* indissolubile tra elementi democratici ed aristocratici – «la combinazione di elezioni e suffragio universale» (Manin 2010: 171) – che secondo Manin ha alimentato la fortuna del sistema rappresentativo.

Non a caso, recuperando da tutt'altra prospettiva le tesi di Manin, il filosofo francese Jacques Rancière in un testo come *La haine de la démocratie* (Rancière 2007a) intravede proprio nell'estrazione a sorte l'elemento intrinsecamente *politico e democratico* che si sovrappone ai poteri asimmetrici *naturali* della nascita e della ricchezza, costringendoli a riconfigurarsi. Esso è «il requisito non requisito» che *legittima*, in primis, «un “governo” *anarchico* [corsivo mio], fondato solo sull'assenza di ogni titolo per governare» (Ivi: 51-52). Ne conseguirebbe l'impossibile riduzione della democrazia ad un sistema politico-costituzionale – ogni regime giuridico è costretto perennemente ad incrociare eguaglianza ed ineguaglianza –, la natura assolutamente contingente che la connota, il suo basarsi sull'assenza di fondamenti, sul potere del popolo nei termini di potere di chiunque. Tali conclusioni, tuttavia, poggiano su un postulato, per quanto indimostrabile esso sia (e che Rancière non intende dimostrare facendone un assioma irrinunciabile di qualsiasi politica che *voglia* l'emancipazione), e sul suo carattere performativo: l'eguaglianza delle intelligenze come *dato ipoteticamente reale*, punto di partenza per *pretendere* l'eguaglianza.

Questa prospettiva non poteva che entrare in collisione con un approccio come quello bourdieusiano (Rancière 1983: 239-288; 1984: 14-36; 1999: 133-147; 2011: 75-83) intento a descrivere i meccanismi di riproduzione del dominio (seppure per tentare di disinnescarli), in particolar modo simbolico. La capacità di questi ultimi di attraversare e affettare le formazioni sociali più diverse, svuotando – almeno parzialmente – di senso *le parole* della democrazia e in particolare *la capacità (non solo) discorsiva* delle classi più deboli di reagire e sfuggire alla dominazione sono ciò che Rancière sembra non voler vedere o, meglio ancora, che dalla sua prospettiva risulta *impensabile* assumendo come centrale l'eguaglianza degli umani in quanto *esseri parlanti*. In quest'ottica, se secondo Bourdieu la dominazione ha per effetto di limitare le possibilità di pensare e di agire dei dominati, come ribadirà ne *La Domination masculine* (Bourdieu 2014³: 47) in cui la sottomissione femminile assume il carattere *paradigmatico* delle diverse forme di dominazione⁹⁸, e se «la politica è anche lotta

⁹⁸ Occorrerebbe uno studio *ad hoc* sulla travagliata ricezione femminista di quest'opera bourdieusiana che qui non siamo in grado di sviluppare. Per una sintesi si vedano alcune pagine di Gabriella Paolucci nella sua densa introduzione a Bourdieu (Paolucci 2011: 154-157).

per la definizione delle frontiere del pensabile [e] del visibile» come dirà Charlotte Nordmann (2006: 10) nel tentativo d'incrociare le prospettive di Bourdieu e Rancière e di *pensare* la politica in termini di emancipazione, i dominati non possono che rompere l'ordine sociale costituendo categorie di pensiero *alternative* a quelle del "senso comune" in quanto promosse dallo stesso ordine. Essi, pertanto, devono, «sviluppare un pensiero e una parola autonoma» (Ibidem). Ed è su questo punto – non certo sulla finalità di promuovere una politica di emancipazione, dunque una politica *radicalmente democratica* – che i percorsi teorici dei due autori divergono o sembrano non incontrarsi in alcun modo.

In prima istanza, per Rancière, vi è una diffidenza nei confronti delle scienze sociali che sembra assumere le forme del preconcetto, tanto che un allievo di Bourdieu come Louis Pinto ironizzerà amaramente affermando che «l'amore (proclamato) di Rancière per il popolo è direttamente proporzionale al suo odio (molto reale) per le scienze sociali» (Pinto 2014: 197). In realtà, per il filosofo francese vi è qualcosa d'intollerabile «nell'idea che le capacità degli individui possano essere determinate dalla loro posizione sociale» (Nordmann 2016: 13) in quanto tutti gli uomini sarebbero «*egualmente* suscettibili» (Rancière 1999: 134) dall'essere toccati da enunciati politici o da testi letterari. Se così non fosse, qualsiasi opzione propriamente *politica*, cioè capace di sovvertire i rapporti di forza esistenti, risulterebbe impossibile lasciando campo libero alla *riproduzione* dell'ordine sociale. Ed è proprio qui che cade l'accusa nei confronti della sociologia, e in particolar modo della sociologia bourdieusiana, qualificata, ad esempio, come «nichilistica» nella sua interpretazione della scuola in quanto intenta a mostrare come dietro l'uguaglianza, assunta come niente più che una *maschera*, si cela la disuguaglianza che in qualche modo si tratterebbe al massimo di ridurre e in ogni caso di *accettare* (Rancière 2011: 79). In tal senso, si estende la critica che Rancière aveva già fatto all'antico maestro – ripudiato – Louis Althusser (Rancière 1974) la cui preoccupazione, nel tentativo di ricostruire il marxismo su basi critico-epistemologiche in contrapposizione alle posture all'epoca dominanti sia tra le posizioni ortodosse che tra quelle eterodosse (economicismo, storicismo e umanismo), sarebbe stata, in realtà, di preservare il potere degli intellettuali, unici in grado di portare *dall'esterno* la scienza mancante alla coscienza del proletariato.

Se allora era l'inclinazione maoista rancieriana a portare ad attaccare l'althusserismo in quanto forma specifica di conservatorismo comunista, nei confronti della sociologia di Bourdieu, che Rancière non esita a presentare ancora nel 1999 come «una variante del marxismo scienziata althusseriano» (Rancière 1999: 135-137), è la logica stessa impressa nella capacità di fare una *lezione* che all'autore de *Le Maître ignorant* risulta inconcepibile in quanto implicherebbe l'esistenza di maestri detentori e dispensatori di una verità esclusiva. In realtà il professore propriamente detto non esprime una necessità tecnica quanto un principio gerarchico, in quanto il sistema scolastico ha la funzione di stabilire una gerarchia intellettuale. Così, l'intervento di Rancière (1984: 16-36) all'interno del

Collectif “Revoltes logiques”, intento a demistificare il (presunto) *empire du sociologue*, secondo una lettura alquanto fuorviante, come ha ben sottolineato Fabiani (2015: 22-23), di una sociologia che assumerebbe una posizione di dominio rispetto alle altre discipline, prende a tema proprio la lezione inaugurale di Bourdieu al Collège de France del 1982. Pertanto, il filosofo francese, riflettendo sulle promesse mancate e le battaglie perse dalla sociologia rileggendone le poste in gioco impresse nelle opere dei suoi massimi esponenti (Durkheim, Mauss, Marx e Weber), come aveva già ampiamente illustrato in un precedente intervento (Rancière 1983: 239-288), critica il concetto bourdieusiano di misconoscimento, accusato di non essere altro che un mezzo per assicurare una posizione privilegiata all'intellettuale. In particolare, in Bourdieu, similmente al marxismo, opererebbe la messa in discussione dei discorsi intorno ai “diritti dell'uomo” e alla “democrazia” quali forme di dissimulazione della dominazione. Contro questa lettura che, ad un tempo, radicalizzerebbe la *cultura del sospetto* e rilegittimerebbe, cambiandone solo la figura, il mito platonico del re-sociologo (al posto del re-filosofo) il cui potere si ridurrebbe nel proclamare che non si può scappare dalla propria natura sociale, secondo Rancière occorre invocare e fare propri gli enunciati dell'uguaglianza e fare giocare loro un ruolo di emancipazione. Quest'ultima, tuttavia, non equivale ad una mancanza/spoliazione di sapere che occorrerebbe *prima* colmare ed imputabile a forme di misconoscimento della dominazione. Essa consiste, né più né meno, nella capacità di contestare *hic et nunc* la gerarchia sociale che giudica indegna la parola dei dominati. Se è evidente che Rancière tende ad equivocare la posizione bourdieusiana, dato che per il sociologo francese la *dépossession* è il prodotto della dominazione – una delle sue «conseguenze maggiori» (Nordmann 2006: 98) – e non la sua premessa, da cui segue l'auto-esclusione politica e culturale rafforzata da *un determinato orientamento del sistema scolastico*⁹⁹ che priva le classi popolari della capacità di sviluppare una *propria lingua* non ripiegata sulla *scelta del necessario* come illustrerà ne *La Distinction* (Bourdieu 2001²: 383-404), si può, forse, sottoporre a critica la capacità euristica del concetto di *dépossession*. È, ad esempio, la posizione di Passeron (1991: 253), in quanto tale concetto è ritenuto «monolitico» o comunque troppo unificante nella sua tendenza a gettare *prevalentemente* uno sguardo miserabilista sulle pratiche popolari¹⁰⁰.

⁹⁹ Occorre peraltro sottolineare che, al di là della visione tendenzialmente rassegnata che emergeva ne *La Reproduction*, per Bourdieu la scuola rimane *comunque*, soprattutto in un testo come le *Méditations pascalines*, un ambito che grazie alla sua *autonomia relativa*, come ha sottolineato Nordmann, «contribuisce [anche] alla diffusione di strumenti critici del mondo sociale» (Nordmann 2006: 33; Bourdieu 1998a: 17-55).

¹⁰⁰ Sotto questo profilo, per quanto problematico possa essere l'approccio bourdieusiano, in genere si tende ad opporgli una visione edulcorata delle culture popolari (che omette, ad esempio, di considerare come gli schemi della dominazione che caratterizzano i dominanti possano riprodursi all'interno dei dominati ad esempio attraverso l'uso *distintivo* di una lingua franca in cui si tende a marcare una differenza da – e a stigmatizzare – tutti coloro che hanno tratti percepiti come femminei/deboli [Bourdieu 1983]). Diversamente, si tende ad attribuire a Bourdieu pregiudizi classisti e una postura che, squalificando di fatto il relativismo culturale, non farebbe altro che riprodurre, anche solo involontariamente, la dominazione della cultura legittima (che si tratterebbe *semplicemente* di generalizzare) ad appannaggio dei dominanti. Ciò diventa quanto meno bizzarro se lo si fa da *savant* con un testo intitolato: *Ce que les savants pensent de nous et pourquoi ils ont tort. Critique de Pierre Bourdieu* (Verdrager 2010)...

Quello che invece ci pare particolarmente fragile, se non del tutto fuorviante, nelle argomentazioni rancieriane – che in altri contesti ci è sembrato utile (senza per questo accettarne le premesse anti-sociologiche e certe derive idealistiche) per demistificare la sovrapposizione senza eccedenze tra democrazia e governo rappresentativo e per pensare una democrazia *espansiva* (Girometti 2012a; 2012b) – è la necessità di rompere *radicalmente* con le scienze sociali per pensare la politica, *per pensarla altrimenti*. Ciò per Rancière significa sempre pensare la democrazia e allo stesso tempo pensare l’emancipazione. In questo senso, dando una definizione precisa e propriamente filosofica di politica¹⁰¹, per cui si assume una dicotomia tra *politique*, atto propriamente politico in cui si riattiva il principio di uguaglianza e si rompe l’ordine sociale improntato sulla disuguaglianza, e *police*, dove quest’ultima è mera riproduzione istituzionale dell’ordine sociale con le sue gerarchie, secondo il filosofo francese, la democrazia *eccede* necessariamente la “democrazia rappresentativa”. Essa, inoltre, si manifesta nella sfera pubblica come logica autenticamente *politica* (in quanto governo di chiunque) che si incontra/scontra con la logica della *polizia*, ovvero «del governo naturale delle competenze sociali» (Rancière 2007a: 66). Infatti, Rancière individua al fondo del legame sociale una priorità inestinguibile del *disaccordo* (Rancière 2007b), matrice della continua rimessa in discussione dei rapporti di forza in atto, dell’insorgenza delle *parti non contate* nella configurazione politica e sociale, ad un tempo, dominante e contingente.

Pertanto, se gli ordinamenti politico-giuridici odierni sono il risultato di un *incontro/scontro* di elementi democratici ed oligarchici, la democrazia è un movimento di lotta per l’*espansione* della sfera pubblica – non dell’ingerenza dello Stato, precisa Rancière, che su questo tende a far propria la diffidenza nei confronti dell’ordinamento statale seguendo altri post-strutturalisti¹⁰² (corrente peraltro variegata a cui si può ascrivere lo stesso Bourdieu che sullo Stato manterrà, invece, una posizione più realistica e autonoma) – contro il restringimento, la privatizzazione della medesima e la subordinazione al «duplice dominio dell’oligarchia nello stato e nella società» (Rancière 2007a: 68). Oltre la dicotomia *semplice* democrazia reale/democrazia formale «l’azione emancipatrice non è un insieme di mezzi tesi verso un’uguaglianza promessa [bensì] un insieme di pratiche che qui e ora [concretamente] si occupano di rifiutare i presupposti dell’ineguaglianza» (Rancière 2011: 18).

¹⁰¹ Bourdieu, in linea con il suo *habitus* di scienziato sociale, non fornisce una definizione filosofica della politica, e ciò non dovrebbe stupire in quanto sarebbe un approccio che qualificherebbe come proprio di una ragione scolastica. Diversamente, Nordmann (2006: 82-88) sembra considerare una lacuna la mancata astratta concettualizzazione della politica in Bourdieu, la sua riduzione al campo politico che secondo lei risulterebbe, peraltro, un concetto troppo rigido nel momento in cui traccia dei confini che sembrano legittimare *solo* la politica dei dominanti. A nostro avviso, come abbiamo già tentato di mostrare nel precedente capitolo, tale concetto *relazionale* ci sembra, invece, capace di tratteggiare l’oggettivazione dei processi politici così come i mutamenti che avvengono al suo interno senza fissare *a priori* chi ne fa o ne può fare parte.

¹⁰² Come ha suggerito Craig Calhoun, «da un punto di vista puramente intellettuale» i lavori di Bourdieu vanno posti in stretta relazione con il “post-strutturalismo” di cui rappresentano una versione più attenta alla scienza e all’organizzazione sociale rispetto alle versioni offerte da Foucault e Derrida (Calhoun 2005: 237).

In quest'ottica, il suffragio universale, così come le dispute sul salario, sono l'esito di un conflitto *contro* la privatizzazione della sfera pubblica, non certo lo sviluppo "naturale" inscritto negli ordinamenti vigenti. Secondo Rancière si tratta di «un movimento di duplice trasgressione dei limiti»: da un lato, «l'estensione dell'uomo pubblico ad altri ambiti della vita comune» (in particolare alla sfera economica), dall'altro, si tratta di «riaffermare l'appartenenza a tutti e chiunque della sfera pubblica continuamente privatizzata» (Rancière 2007a: 70). Una duplicità che tradotta in dualità uomo/cittadino è stata criticata e ridotta ad una logica *semplificata*, in particolare, tra gli altri, nella critica, come abbiamo già accennato, del giovane Marx della *Questione ebraica* ai diritti del cittadino come sfera ideale, dietro la quale si manifestano i diritti di un uomo particolare – l'uomo proprietario – che opera sotto la maschera del diritto uguale di tutti. Da questa posizione, che sotto un altro profilo potrebbe camminare *a fianco* di Bourdieu e non solo *contro* Bourdieu come suggerisce Nordmann, di fatto emerge una «critica radicale» di Rancière al sociologo francese in quanto il suo sistema teorico disegnerebbe una *situazione radicalmente immutabile* dato che il discorso demistificante della sociologia non converrebbe che ai dominanti, unici in grado d'intenderlo e a trovarvi una giustificazione dell'ordine stabilito (Nordmann 2006: 104-105).

Come preciserà in seguito Rancière (1999), la stessa scelta bourdieusiana di appoggiare e in molti casi di farsi portavoce diretto dei movimenti sociali – una sorta di *miracolo* nei termini di Bourdieu quando si sofferma sul movimento dei disoccupati (Bourdieu 1999: 101-102) – che scuoteranno la Francia nella seconda metà degli anni Novanta sarebbe paradossale in quanto ritenuta incapace di pensare la costituzione di un movimento ancorché lo si ritenga giusto negli intenti e necessario. Infatti, per Rancière è *logicamente* impossibile affermare la pervasività del dominio e pensare di sfuggirvi. E la stessa possibilità di farlo attraverso l'assunzione degli strumenti culturali in mano alla classe dominante è un'affermazione, più o meno indiretta, del carattere ideale e legittimo che essa rappresenta, dello *iato* antropologico che separa due entità sociali tendenzialmente non comunicanti. In questi termini, quella che Bourdieu chiama autoesclusione dei subalterni, equivalente ad espressioni del tipo "questo non fa per noi", secondo Rancière è una forma di *spinozismo istintivo*, secondo cui ogni uomo è in realtà spinto dal proprio *conatus* ad incrementare la propria potenza¹⁰³, e può essere tradotto nei seguenti termini: "ciò non è buono per la nostra crescita". In tal modo, non emergerebbe tanto un sentimento d'inferiorità, quanto un giudizio sugli altri, dato che il dominio si rivela,

¹⁰³ Nordmann richiama opportunamente la XXIX definizione degli affetti riportata nella terza parte dell'*Etica* in cui il filosofo marrano afferma che «l'Umiltà e la Sottovalutazione di sé sono rarissimi. Infatti, la natura umana, considerata in sé, per quanto può, resiste contro di essi» (Spinoza 1997³: 225). A tal proposito, gioverà ricordare come Bourdieu affermasse di non essere uno spinozista felice (Bourdieu 2000) non celando un pessimismo antropologico a volte fin troppo evidente. Allo stesso tempo, ci pare importante valorizzare, come ha suggerito Philippe Mangeot, quegli stessi post-scriptum bourdieusiani – a partire delle meravigliose pagine dedicate all'amore e all'amicizia come rapporti non-violenti «fondati sulla gioia di dare gioia» ne *La Domination masculine* (Bourdieu 2014³: 126-129) – per «sfuggire ai trucchi della dominazione» (Mangeot 2002).

più che sottovalutandosi, attraverso il disprezzo in quanto passione dell'inuguaglianza (Rancière 2008: 95-115). L'errore di Bourdieu (e ancora prima di Marx) consisterebbe, in definitiva, nel non essere capaci di pensare l'irriducibilità della politica ai determinismi sociali, e dunque di non cogliere la *politique* come radicalmente scissa dalla *police* in quanto processo di soggettivazione *vuoto* e per questo capace di essere riempito da chiunque metta in discussione, in nome dell'uguaglianza, dunque della democrazia, le identità socialmente assegnate. In Bourdieu vi sarebbe pertanto una dominazione troppo profonda, monolitica almeno quanto la *dépossession* che produrrebbe, indice di una *metapolitica* che la renderebbe inscalfibile? È quanto meno opinabile, almeno quanto è *certo* che una *politica pura*, come l'"opinione pubblica", nell'accezione «implicitamente ammessa da coloro che fanno i sondaggi o coloro che ne utilizzano i risultati, non esiste» (Bourdieu 1971/1973 in Boschetti 2003: 173).

4.4 Verso una politica democratica ed emancipatrice?

Sia in Manin che in Rancière, seppure da prospettive distinte e con accenti diversi, il distacco in termini di problematica e prospettiva rispetto alle posizioni di Bourdieu risulta assai marcato, anche ove si riscontra una convergenza analitica o una medesima preoccupazione politica. In effetti, rispetto alle analisi di Manin, Bourdieu (che non ci risulta discuta le tesi del politologo francese che a sua volta invece accenna criticamente e in un modo che ci sembra semplificante alle posizioni di Bourdieu sull'analisi critica dell'opinione pubblica¹⁰⁴), nel delineare i mutamenti del campo politico non smetterà di sottoporre a critica il carattere eminentemente elitario dei partiti istituzionalizzati, lo *scarto* tra

¹⁰⁴ Manin afferma che i sondaggi d'opinione hanno fatto (ri)nascere l'ideale o l'ideologia della democrazia diretta, consentendo, secondo i suoi estimatori più accesi, di conoscere sempre più in profondità «che cosa credono e vogliono le persone». Al contrario, i suoi critici – e Manin si riferisce espressamente al Bourdieu di *L'opinion publique n'existe pas* e di *Question de politique* – «hanno replicato che i sondaggi di opinione non sono altro che un modo per *manipolare le opinioni* [corsivo mio], proprio perché essi impongono delle domande che potrebbero essere del tutto estranee alla preoccupazioni della gente e alle quali le persone rispondono per compiacere gli intervistatori o per evitare di sembrare ignoranti» (Manin 2010: 191). Tuttavia, ci pare – come abbiamo tentato d'illustrare – che la posizione bourdieusiana sia assai più articolata di come viene schematicamente ricostruita da Manin e allo stesso tempo come non vi sia nelle tesi del sociologo francese una condanna *a priori* dello stesso strumento sondaggio che, opportunamente riorientato da un punto di vista epistemologico e sganciato dal confronto strettamente politico, potrebbe diventare uno strumento euristicamente utile. Ad ogni modo, per Manin, che non è né un sostenitore incondizionato né tanto meno un critico dello strumento sondaggio, non cogliendo fino in fondo – ci pare – lo *scarto qualitativo* nella ridefinizione del *gioco politico*, se «i sondaggi non forniscono, al pari delle dimostrazioni e delle petizioni, l'opinione pura e incontaminata del *pubblico* [corsivo mio]», non vi è alcuna ragione per considerarli «più manipolatori degli inviti a dimostrare o a firmare petizioni» (ivi: 192). Come se una pubblica opinione che si mobilita con una qualche consapevolezza, e soprattutto sulla base di *una presa di posizione* esplicita, attraverso una petizione e, ancora di più, una manifestazione, uno sciopero o un corteo, fosse *uguale* ad una mobilitata in quanto *costruita* dai ricercatori «che vanno a cercare risposte tra un campione di individui *per la maggior parte non mobilitati* ma considerati statisticamente rappresentativi del corpo elettorale nel suo complesso» (Champagne 2005: 129). Allo stesso tempo, se si tratta di riconoscere innanzitutto l'uso politico del sondaggio *prima* del suo incerto valore scientifico, una possibile regolamentazione riguardante quel particolare sondaggio che è la rilevazione preelettorale sarebbe auspicabile. Infatti, se davvero si volesse pensare quest'ultima in questi termini, cioè come simulazione di uno scrutinio, anche se ristretto ad un campione ritenuto rappresentativo (rispetto al quale occorre seguire scrupolosamente le indicazioni metodologiche e rendere pubblici i margini di errore insiti al campionamento), potrebbe consistere nel pubblicarne i dati *esclusivamente* una settimana prima delle elezioni (Champagne 1995).

rappresentanti e rappresentati fondato sull'effetto feticistico della delega, non diversamente da come Marx leggeva il feticismo della merce (Bourdieu 2013b: 195-211), e il gioco, in cui rimanevano implicati, trasversalmente, i politici stessi. Quest'ultimo risultava orientato *innanzitutto* alla riproduzione degli apparati dei partiti (seppure sempre più condizionati dal campo mediatico-giornalistico e da quello economico) come detentori tendenzialmente esclusivi del discorso politicamente legittimo¹⁰⁵, aspetto estremizzato nei sistemi monopartitici tanto che, come vedremo meglio nei successivi capitoli, il sociologo francese non esiterà a definire il "sovietismo" come «scientismo populista»¹⁰⁶. In particolare, l'idea che l'accesso, almeno tendenzialmente universale, ad «un'opinione politicamente articolata» di contro alle *risposte* dettate dalla "spontaneità" dell'*ethos* di classe (tutt'altro che scomparso, nelle sue differenziazioni non solo di classe, seppure reso più aleatorio ed esposto a manipolazioni percettive nel di-spiegamento delle sue "strategie" pratiche) o dalla delega, indotta e particolarmente evidente tra i dominati, agli attori politici riconosciuti, sembra non riscontrare alcun *interesse* nella prospettiva di Manin. Ciò in accordo con la sostanziale neutralità riconosciuta sia ai *media* – rispetto ai quali il politologo francese rileverà in seguito l'emersione di una pluralità di *sfere pubbliche* promosse dall'uso diffuso di Internet (Manin 2014: 575-580) – sia alle tecniche di rilevazione dell'opinione pubblica. O meglio: sistema mediatico e sondaggi sembrano già fornire gli strumenti adeguati, e dunque *razionali*, al fine di distinguere, scegliere e controllare.

Pertanto, più che una *democrazia ibrida* (Diamanti 2014), fatta di "partecipazione" *on* e *offline*, di rinnovamento della rappresentanza improntata sull'intensificazione della cosiddetta disintermediazione, la nozione di *democrazia del pubblico* tende a lasciare sullo sfondo la differenziazione sociale, con le sue gerarchie, e a legittimare il ruolo centrale assunto dagli esperti di comunicazione politica, tratteggiando, ambigualmente, un *riduzionismo democratico* senza eccedenze. In questa nuova configurazione politica, in tempi di crisi, la stessa *tentazione populista*, sintomo di un disagio reale e di una risposta inadeguata¹⁰⁷, nelle sue forme più svariate, diventa un'opzione con pieno *diritto di cittadinanza* in cui i professionisti della politica (e, potremmo dire, dell'"antipolitica") possono continuare a investire in termini di demagogia più o meno *razionale*, cercando di attrarre le «maggioranze silenziose» (in gran parte, di fatto, non mobilitate). Queste ultime forse oggi risultano meno

¹⁰⁵ Come abbiamo già osservato nel precedente capitolo, Bourdieu afferma chiaramente che «dire che esiste un campo politico, significa ricordare che le persone che vi si trovano possono dire o fare delle cose che sono determinate non [solo] dalla relazione diretta con i votanti, ma da quella con gli altri membri del campo» (Bourdieu 2005c: 52)

¹⁰⁶ In particolare, facciamo riferimento alle posizioni di Bourdieu riportate nell'articolo del 1990 *Monopolio politico e rivoluzioni simboliche* (Bourdieu 2005c: 93-101).

¹⁰⁷ Ancor prima che la *ragione populista* acquisisse l'attuale – trasversale – *status* di legittimazione, come ha sottolineato Anna Boschetti, rileggendo Bourdieu, il populismo, nella strutturale differenziazione sociale tra profani e sapienti, *non vede* la discontinuità tra l'*habitus* che guida le scelte pratiche e la necessaria padronanza culturale e verbale per produrre opinioni articolate, rendendo così tendenzialmente velleitario ogni depotenziamento del punto di vista scolastico-aristocratico e legando il successo dei neopopulisti, dovuto alla loro somiglianza, almeno in termini di percezione, con i profani, alla figura dei «venditori di bisogni» elaborata da Bourdieu ne *La Distinction* (Boschetti 2003: 77-82).

silenti grazie alla rivoluzione telematica, ma non per questo più riflessive, contrapposte a quelle «minoranze attive» promotrici di *un'autentica*, seppure parziale, *universalizzazione*, in un *gioco* politico orientato prioritariamente verso la conservazione dell'ordine sociale (Champagne 2005: 121-141; 2001²). Ciò rappresenta, ci pare, un'ulteriore messa in discussione dello stesso approccio caro a Jürgen Habermas (1986) quando agli inizi degli anni Ottanta teorizzava la possibilità di dispiegare un *ideale* agire comunicativo in cui la deliberazione pubblica si basasse su un *consenso razionale*, non problematizzando a sufficienza quanto essa necessitasse di condizioni sociali, culturali ed economiche determinate per *almeno* approssimarsi ad un modello in cui «tutti gli interessi particolari in concorrenza [venissero] presi in considerazione e i partecipanti [...] tentassero di capire il punto di vista degli altri attribuendogli lo stesso peso che [attribuivano] al loro» (Bourdieu 1998a: 72). Già allora, non a caso, Bourdieu vedeva nella diffusione universale dell'opera di Habermas «il suggello della grande filosofia tedesca sulle pie considerazioni circa il dialogo democratico, troppo evidentemente caratterizzate dalle ingenuità dell'umanismo cristiano» (Ivi: 73). In particolare, l'operazione habermasiana inclinava verso «una doppia depoliticizzazione che [finiva], surrettiziamente, per riportare la politica al terreno dell'etica» riducendo, così, «i rapporti di forza politici a rapporti di comunicazione», cioè – rimarcava Bourdieu – a «rapporti di dialogo» (Ibidem) in cui il dominio e il potere simbolico semplicemente scomparivano.

In definitiva, ci pare che la posizione di Manin (ed anche quella di Habermas che in qualche modo rappresenta un approccio filosoficamente più esplicito, ricco ed articolato, non così lontano da quello promosso dal politologo francese) siano assai lontane da una problematica che ha posto in evidenza – e ne ha fatto in qualche modo anche un programma *politico* – il faticoso lavoro di appropriazione dei «mezzi di produzione politici», che, sfidando davvero le presunte leggi bronzee dell'oligarchia (Ivi: 74), consenta una progressiva *universalizzazione delle condizioni di accesso all'universale* nonché il superamento della dicotomia teoria/pratica, e dunque l'indebolimento della logica strutturale di dominio simbolico e materiale – autentico *tòpos* dell'approccio bourdieusiano in materia di *politica democratica* secondo Loïc Wacquant (2005: 17-35) – che attraversa (non solo) il campo politico. Anche se chi scrive ha più di un dubbio sul fatto che si tratti *solo* d'indebolire progressivamente quella che Wacquant ritiene «la distribuzione necessariamente diseguale del capitale [non solo] simbolico [...] nell'*inevitabile* [corsivo mio] dialettica tra distinzione e pretesa che questa alimenta»¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Wacquant sottolinea come l'antropologia filosofica bourdieusiana sia influenzata da Pascal, cioè dall'idea che gli uomini siano privi di *raison d'être* e dunque pervasi da un bisogno di *giustificazione* che altro non è che il riconoscimento da parte degli altri (Bourdieu 1998a: 248-251). Ciò implicherebbe che «la guerra simbolica di tutti contro tutti non può mai concludersi» e che non può esservi una rivendicazione politica che non sia anche una domanda di riconoscimento sociale. Queste tesi ricordano fin troppo da vicino il presunto «stato di natura» hobbesiano su cui gran parte della filosofia politica, non solo di orientamento conservatore, ha costruito i propri modelli di politica prettamente *statuale* informati sulla necessità di produrre e reclamare *ordine* per proteggere la libertà – dove «la protezione diventa l'archetipo del dominio» (Horkheimer 1978: 107) – con il rischio di svuotarne senso e pratiche. Di fatto contro un'idea di *democrazia*

Ed è in qualche modo non così certo che si debba pensare la democrazia *prima* che in termini positivi (uguaglianza formale, uguali opportunità, libertà condivise) come «*negazione della negazione sociale*» [corsivo mio] e dunque come «uno sforzo sempre incompiuto per rendere le relazioni sociali *meno* arbitrarie, le istituzioni *meno* ingiuste, la distribuzione delle risorse e delle possibilità *meno* sbilanciata e il riconoscimento *meno* raro» (Ivi: 29), tali conclusioni, che tentano di pensare *realisticamente* l'emancipazione correlata con una politica democratica, possono in gran parte essere utilizzate anche nel confronto con le posizioni di Rancière che invece fa della congiunzione politica-democrazia-emancipazione il punto di partenza *e* di arrivo del suo discorso in costante tensione con e contro *ogni* ordine sociale istituito.

Ciò che non convince, in particolar modo, nell'approccio rancieriano, è una certa tendenza idealistica, inscritta in un'inclinazione che si vuole pragmatica, intenta a squalificare le determinazioni sociali – che diventano *tout court* determinismo – così come a schivare possibili vicinanze con la stessa *sociologia pragmatica della critica* di Luc Boltanski¹⁰⁹, nonché la propensione del filosofo francese a fare a meno della storicizzazione per tratteggiare le dinamiche sociali, pur richiamando esempi storici¹¹⁰ da cui attingere per evidenziare come l'emancipazione diventi possibile *sulla base della parola e dell'intelligenza dei dominati*. Eppure, sia Bourdieu che Rancière sono interpellati dalla medesima problematica propria di una politica democratica: «la divisione sociale delle funzioni che conferisce ad alcuni il diritto esclusivo di pensare e di parlare, escludendo gli altri dalla comunità degli esseri pensanti» (Nordmann 2006: 113). Da qui segue, in entrambi gli autori, il legame strettissimo tra scuola e democrazia. Le risposte sono, nondimeno, opposte. Tanto che, se volessimo schematizzare, a un eccesso di “dominocentrismo” nell'opzione bourdieusiana si contrappone un eccesso di idealismo populistico o *dominomorphisme* in prospettive simili a quella di Rancière, come hanno osservato Passeron e Grignon (1989: 136-138). In tal senso, per Bourdieu, solo la messa in luce del dominio *incorporato* (dunque non risolvibile attraverso una mera presa di coscienza come, ad esempio, tende ad enfatizzare l'approccio marxista o una certa interpretazione del lascito marxengelsiano *anche per questo* sottoposto a critica dal sociologo francese), delle sue forme più sconosciute e

selvaggia o insorgente, certo non priva di interrogativi e problemi, se considerassimo una prospettiva democratico-radical di orientamento quanto meno dissonante rispetto all'impianto bourdieusiano (Lefort 1981; Abensour 2008; 2018). Da ciò scaturisce, secondo Wacquant, che «ogni relazione di significato è anche una relazione di forza e che la cultura è sempre uno strumento di visione e di-visione, al contempo un prodotto, un'arma e una posta in gioco dei conflitti per la vita e la morte simbolica» (Wacquant 2005: 28-29). Per quanto la sociologia nei termini bourdieusiani abbia nel suo statuto la capacità, se non la necessità, di rompere con le illusioni, forse vi è il rischio di un esercizio fin troppo drastico e perentorio nelle sue affermazioni e forse lo stesso gioco *eterno* delle distinzioni è antropologicamente meno radicato di quanto si pensi.

¹⁰⁹ Boltanski, invece, non ha esitato ad utilizzare Rancière per marcare le distanze prese da Bourdieu (Boltanski 2014: 44).

¹¹⁰ Si pensi solo all'avventura intellettuale vissuta nel 1818 dal professore rivoluzionario Joseph Jacotot in esilio in Olanda che, senza conoscerne la lingua, impartirà lezioni ad allievi che a loro volta non conoscevano il francese (Rancière 2008).

denegate, può consentire un suo indebolimento attraverso una convergenza tra le classi popolari e i dominati della classe dominante. Questi ultimi – e ciò è assai probabile ma non certo scontato – secondo Bourdieu, potrebbero fungere da «professionisti dell’esplicitazione» capaci, dunque, non senza ambiguità, di farsi *portavoce anche* dei subalterni e di mettere in atto quel «*transfert di capitale culturale* che permette ai dominati di accedere alla mobilitazione collettiva e all’opzione sovversiva contro l’ordine simbolico stabilito» (Bourdieu 1998a: 197). Diversamente, per Rancière, l’effetto performativo della dichiarazione di uguaglianza, l’appropriazione e la radicalizzazione della medesima ad opera dei dominati, sembra non tener conto di alcuna contingenza storica relativa alla sua formazione, al suo dispiegamento e alla sua *possibile* efficacia postulando una sorta di essenza in-temporale e invariabile della politica in quanto *politique*. Come ha osservato Étienne Balibar (contro cui Bourdieu [2001a: 379-396] scrisse un saggio tutt’altro che tenero seppure implicitamente diretto *contro* Althusser), il tentativo di isolare la *natura* della politica presente nell’opera di Rancière ne dimentica il «carattere eteronomo», ovvero «la necessità di risalire alle condizioni materiali della politica, che la trasformazione politica interna di queste condizioni di per sé richiede» (Balibar 2001: 17). Ne consegue che Rancière «rifiuta costantemente il fatto che vi sia una *storia* delle pratiche politiche» in nome di una *specifica* «storicità democratica» che sarebbe «conflagrazione di tempi», scarto, eccesso rispetto ad una determinata situazione (Nordmann 2006: 122-123). Da questa prospettiva «la storia dei tempi democratici esige di far intendere una voce senza alcun luogo, alcun *corpo* [corsivo mio] che le preesiste» facendo in modo che «la parola politica crei, così, il proprio tempo e il proprio spazio» (Ivi: 123-124).

Non sembra dunque darsi una possibile ibridazione tra *politique* e *police*, anche se la prima, per esistere, deve necessariamente contrapporsi alla seconda in un movimento che, pertanto, sarà *senza fine*. In definitiva, vi è in Rancière – suggerisce Nordmann – una difesa della libertà (Nordmann 124-126) *contro* l’oggettivazione delle scienze sociali, in quanto intente a fissare gli individui in identità particolari che ne interdicono l’accesso all’universale e ne indeboliscono la potenza d’agire, mentre in Bourdieu manca – ma sarebbe ben strano se vi fosse – una definizione astratta di libertà (così come di politica). Come emerge da un passaggio delle *Méditations pascaliennes* ripreso da Jacques Bouverasse (2004: 12) essa, per Bourdieu, è «un esercizio di potere» e, allo stesso tempo, è «libertà rispetto ai poteri». La libertà è dunque impensabile (e impraticabile) senza un’accumulazione di potere sociale che ne rappresenta la *condizione* e, allo stesso tempo, si esplicita nella «conoscenza del campo dei possibili» come modo per resistere ed eventualmente modificare una posizione che altrimenti risulterebbe semplicemente *naturalizzata*. In tal senso, lo spinozismo di Bourdieu – su cui si è tornati a riflettere anche recentemente (Lantoine 2018) – è dato dallo stretto legame tra conoscenza e libertà dove «la conoscenza della necessità è indice di per sé stessa di una certa libertà» (Nordmann

2006: 128). Ne deriva che il campo della politica e le *speranze* di emancipazione dei dominati sono assai più impuri e pieni di insidie di quanto il gesto *teoreticamente potente* di Rancière sembra sottendervi e che forse è più proficuo porre esplicitamente il tema del *potere* – Nordmann richiama su questo Foucault (il cui rapporto con Bourdieu è quantomeno ambivalente come accenneremo nell’ultimo capitolo di questa sezione) – accanto a quello di una politica democratica non aleatoria. Essa dovrebbe saper vedere le determinazioni sociali e al contempo *valorizzare* le conquiste parziali al di là della continuità della dominazione (dunque in un movimento *con* e *contro* l’approccio bourdieusiano) e considerare le possibili insorgenze, senza presumerle come radicalmente *altre*, bensì come *scarto* e *deviazione* imprevista (anche grazie ad un *déplacement* e a una decontestualizzazione delle parole del potere) rispetto a quest’ultima, dato che la dominazione deve sempre riprodursi, *ma non lo farà mai in modo esatto o pieno*, come ha insistito Judith Butler confrontandosi con Bourdieu (Butler 2010). Allo stesso tempo, la dominazione, probabilmente, è un universo meno unificato ed omogeneo di come viene presentato sovente da Bourdieu e soprattutto dai suoi avversari, e in alcuni casi anche da suoi ex allievi che nella politicizzazione del suo lavoro scientifico hanno sovente visto all’opera un processo di colpevolizzazione (Heinich 2007: 83-90) o addirittura di *terrorismo sociologico* (Verdès-Leroux 1998). In tal senso, un quadro più complesso su come possa prendere forma «l’eresia», che peraltro non fa sconti ad utopismi infondati e a slanci idealistici senza ancoraggi storico-sociali, emerge anche dalle ricerche sull’immigrazione di un allievo e amico di Bourdieu come Abdelmalek Sayad (1984). Da esse si può apprendere, conclude Nordmann, quanto un’insurrezione non sia né il risultato di una necessità strutturale dell’ordine sociale, né un «miracolo», ma rinvia «all’elaborazione storica di pratiche politiche, al gioco complesso di pratiche contraddittorie» (Nordmann 2006: 149) in cui, aggiungiamo, forse la *dimensione utopica* diversamente declinabile (Bloch 2009, 2019; Abensour 2015; Wallerstein 2003b), in una *dialettica positiva* rispetto alle scienze sociali, può giocare un ruolo non secondario nella capacità d’*immaginare* e dar forza ad un processo di emancipazione *senza fine*. Il che implica che la conoscenza delle determinazioni sociali non tende a riprodurle e rimane un compito necessario – *con* Bourdieu – «tentare d’identificare le condizioni storiche dell’emancipazione» (Nordmann 2006: 149).

5. Lo Stato come (ambivalente) “banca del capitale simbolico”.

La concezione bourdieusiana dello Stato gioca un ruolo rilevante nella sociologia (non solo) politica bourdieusiana. Come ha opportunamente osservato Anna Boschetti (2010: 130-132), essa è costantemente presente, in modo più o meno esplicito, come riferimento centrale nelle ricerche promosse da Bourdieu in Francia, ambito, peraltro, in cui lo Stato ha (e soprattutto aveva) un’articolazione e una centralità non osservabile altrove. Allo stesso tempo, diversamente da sociologi e filosofi della politica coevi, come ha sottolineato David L. Swartz (2013: 124-125) – a cui si devono diversi rilevanti lavori su Bourdieu (Swartz 1997; Swartz, Zolberg 2003) –, è altrettanto vero che il sociologo francese non presterà un’attenzione esclusiva a tale questione nei termini di campo caratterizzato da specifiche lotte nei primi anni della sua riflessione. Infatti, se i lavori dedicati al campo politico e ai processi di dominazione che lo connotano prendono avvio nei primi anni Settanta, succedendo a quelli sull’educazione, i primi accenni espliciti alla dimensione strettamente statale, innanzitutto di taglio storico-sociologico, si hanno in lavori degli anni Ottanta quando Bourdieu sottolinea come nella stessa epoca caratterizzata dall’assolutismo in realtà il monarca dovesse continuamente combattere e trovare un bilanciamento all’interno della corte per mantenersi al comando (Bourdieu 1980c) e, soprattutto, in un’opera come *Homo academicus*. In quest’ultima, emerge in modo netto come lo Stato monopolizza quella che diventa la violenza legittima e si presenta come dispositivo che conferisce un *nome ufficiale* in quanto conferito da un’autorità ufficiale riconosciuta come tale, dunque dallo Stato come detentore del monopolio della violenza legittima. Seguono, poi, i lavori dedicati esplicitamente al diritto (Bourdieu 2017b) e alla *Nobiltà di Stato* (Bourdieu 1989a), ma è indubbio che saranno i corsi tenuti al Collège de France tra il 1989 e il 1992, pubblicati a distanza di un ventennio (Bourdieu 2012a; 2013c), i riferimenti più densi ed esaurienti per comprendere l’approccio bourdieusiano su questo versante. Pertanto, in questa sede ci confronteremo principalmente con questi ultimi, riprendendo e ampliando un nostro breve intervento dedicato al primo (e unico corso) tradotto in italiano (Girometti 2014a), per poi focalizzare l’attenzione sulle trasformazioni intervenute nella forma-Stato con l’affermazione della (contro)rivoluzione neoliberista fino a giungere alle attuali torsioni sovraniste.

5.1 Lo Stato: un “*Giano bifronte*” in costante trasformazione

I bourdieusiani corsi sullo Stato, troppo sbrigativamente presentati come la sua opera più anti-marxista e durkheimiana nell’intento di valorizzare l’interesse pubblico com’è definito attraverso le categorie dell’intervento pubblico (Fabiani 2016: 242), consentono di riflettere sul lascito (non solo) teorico del sociologo francese a partire da un tema nient’affatto minore della sua opera e, al contempo,

rivelatore del suo *modo* di fare e intendere la ricerca sociologica. Innanzitutto, secondo Bourdieu, occorre affrontare il rischio – e le continue proiezioni inconscie – «di applicare allo Stato un *pensiero di Stato* [corsivo mio]» e rilevarne la congiunzione con lo spazio pubblico inteso «come luogo in cui i valori del disinteresse sono ufficialmente riconosciuti e gli agenti manifestano, in una certa misura, un interesse al disinteresse» (Bourdieu 2013c: 13-14).

Secondo una prima formulazione, ritenuta *ancora* provvisoria e astratta, lo Stato consiste nel monopolio della violenza fisica e simbolica, con un'evidente rimodulazione della tesi weberiana (Weber 1980; 1983) già rivisitata da Norbert Elias (1982; 1983)¹¹¹ nei termini in cui sottolineava il monopolio del potere statale sui mezzi di coercizione e tassazione per eliminare la competizione su un territorio dato, tanto da far dire al sociologo francese che è il monopolio della violenza simbolica a costituire «la condizione per il possesso dell'esercizio del monopolio della stessa violenza fisica» (Ivi: 14). In tal senso, nel tentativo di costruire una nuova teoria del legame Stato-Potere che si smarca dagli approcci dominanti, come ha sottolineato opportunamente Swartz (2013: 146-147), si è data forse un'inclinazione eccessiva su questo versante, se si considera quanto non valga certo per tutti gli Stati una concentrazione monopolistica della violenza fisica *legittima* (si consideri solo l'uso delle armi negli Usa), né quanto l'ordine simbolico e la violenza che esercita, espressi *in primis* dalla gerarchizzazione prodotta e legittimata dal sistema scolastico, come costantemente affermerà Bourdieu, sia effettivamente sempre prioritario e performativo (si pensi ancora al caso statunitense, dove la smisurata crescita del sistema penitenziario è principalmente indirizzata a minoranze e poveri). Allo stesso tempo, non sembra privo di fondamento osservare come l'insistenza bourdieusiana, *ancora* agli inizi degli anni Novanta, sulla capacità simbolicamente e normativamente omogeneizzante dello Stato fosse almeno in parte fuori fuoco di fronte ad agenti che tendono in qualche modo a sfuggire ai suoi dettami: si pensi alle organizzazioni sovranazionali e allo stesso intreccio geopolitico, o, come ha sottolineato Hervé Rayner (2014), alla funzione simbolico-ordinatrice interpretata dalle agenzie di *rating* (in un periodo in cui si andava ad intensificare il processo di finanziarizzazione dell'economia), alla penetrazione della televisione commerciale e alle campagne pubblicitarie delle multinazionali.

Tuttavia, nell'ottica bourdieusiana, lo Stato, in quanto culmine di un processo *storico* di

¹¹¹ Proprio alla ricostruzione critica delle tesi di Elias, insieme a quelle espresse da Charles Tilly, Philip Corrigan e Derek Sayer, come premessa indispensabile per articolare il modello bourdieusiano di *sociogenesi* dello Stato, è dedicato gran parte del secondo corso sullo Stato. Se i primi due autori hanno sviluppato principalmente il lascito weberiano, e in particolare Tilly ha tentato, attraverso «un'analisi multivariata», di rendere conto, ad un tempo, dei tratti comuni e delle variazioni osservate nei processi di costituzione dello Stato, quindi della concentrazione del capitale fisico delle forze armate, legato alla burocrazia dello Stato, e della concentrazione del capitale economico, legato alla nascita delle città, Corrigan e Derek hanno avuto il merito, per Bourdieu, di rompere con l'economicismo dei modelli precedenti e di evocare un'autentica *rivoluzione culturale* che dal loro punto di osservazione sarà alla base dello Stato moderno nei termini della costruzione di un insieme di *forme* legittime e codificate (a partire da una lingua nazionale) su cui si regge la vita sociale (Bourdieu 2012a: 589).

unificazione e differenziazione, dunque provvisto di una *relativa autonomia*, «fonda l'integrazione logica e morale del mondo sociale» (Bourdieu 2013c: 15), disegnando al tempo stesso le condizioni di esercizio dei conflitti rispetto a quest'ultimo. In altri termini, esso diventa il collettore *principe* del consenso all'ordine sociale e degli *scambi* che conducono al dissenso. La *pericolosa* assonanza con le tesi classiche d'impronta liberal-contrattualistica che vorrebbero lo Stato come *luogo neutro*, dedito al bene comune, punto di vista al di sopra di tutti i punti di vista, non è taciuta da Bourdieu, ma ad un simile approccio *ordinario* non è sufficiente opporre *semplicemente* la variegata tradizione marxista. Se quest'ultima a volte viene forse troppo forzatamente ridotta a unità dal sociologo francese, in particolar modo per quanto concerne autori come Gramsci, Althusser e Poulantzas¹¹², su cui in altra sede (anche) in dialogo con altri lavori (Cavazzini 2009; Laclau, Mouffe 2011) abbiamo tentato di mostrare *differenze specifiche* sullo stesso lato della concezione della statualità (Girometti 2012c; 2016b), è indubbio che vi sia *una tendenza* al suo interno ad inquadrare lo Stato in un'ottica strumentale, focalizzando principalmente l'attenzione *su ciò che fa e a favore di chi lo fa*. Tale impostazione, per Bourdieu, la renderebbe contigua con l'approccio struttural-funzionalista di matrice parsonsiana, in questo caso declinato nei termini di uno *struttural-funzionalismo del peggio*, incapace di *vedere* la «struttura dei meccanismi che producono ciò che lo fonda» (Bourdieu 2013c: 16) in quanto marxianamente «comunità illusoria». Non a caso, Bourdieu, nei suoi corsi sullo Stato, tende a sottolineare una certa egemonia analitica marxista anche sul lato funzionalista, malgrado il carattere politicamente avverso nei confronti di quest'ultima. Un esempio è dato dall'analisi bourdieusiana del testo di Shmuel Noah Eisenstadt, *The Political System of Empires* (1963), in particolare per quanto concerne i comuni assunti in merito alle «contraddizioni fra la concentrazioni di risorse che si sviluppa, allo stesso tempo, a scapito e a favore dell'aristocrazia feudale» (Bourdieu 2013c: 126).

A sua volta, non aiuta a potenziare una lettura critica delle trame statuali l'atteggiamento *spontaneamente* anarchico dedito a denunciarne le pratiche disciplinari e coercitive, destinato a riscuotere successo e, secondo Bourdieu, «a mantenerlo in eterno», inquadrando la *problematica* dello Stato in un già citato «funzionalismo del peggio» (Ivi: 17) contrapposto al «funzionalismo del meglio» rintracciabile nello Stato *divinizzato* come luogo neutro. Tuttavia, se «non si apprende nulla di un meccanismo quando ci si interroga *solo* [corsivo mio] sulle sue funzioni» (considerando, ad esempio, lo Stato *solo* come garante ed esecutore degli interessi economici della classe dominante), è proprio in quanto «principio di ortodossia, di consenso sul senso del mondo e assenso consapevole sul senso del mondo [ossia di] illusione ben fondata» (Ibidem) che lo Stato svolge alcune delle funzioni che gli

¹¹² In realtà, soprattutto rispetto agli ultimi scritti di Poulantzas (1979; 2009), intento a tratteggiare non solo *l'autonomia relativa dello Stato*, come hanno ricordato Batou e Keucheyan (2014) parlando di un *incontro mancato* tra il sociologo francese e l'intellettuale marxista, quanto il suo essere un *soggetto produttivo* attraversato da forme di conflittualità nei termini di *condensazione di rapporti di forze* tra classi, si potrebbe osservare più di una vicinanza con Bourdieu.

attribuisce la tradizione marxista. Se ne può dedurre che, per quanto la posizione bourdieusiana risulti critica in questo campo rispetto al lascito marxiano – e soprattutto marxista –, il sociologo francese, tuttavia, non può fare a meno di evidenziare la centralità della nozione di *accumulazione originaria*, seppure declinata in termini non economicistici¹¹³, dato che senza l'accumulazione di *risorse simboliche*, valorizzate fin dai suoi studi sulla Cabilia per mostrare come le dimensioni etiche e mitiche possono riprodurre un determinato ordine economico di cui sono il prodotto trasfigurato¹¹⁴, non vi sarebbe la possibilità di riconoscere e legittimare, facendo leva sulla mera opzione coercitiva, la distribuzione ineguale delle diverse forme di capitale (a partire dallo stesso capitale economico) da parte di un agente storicamente costituitosi come lo Stato. Quest'ultimo, in quanto interessato da un processo di centralizzazione che corrisponde ad un processo di universalizzazione delle forme più disparate di capitale (segnato, secondo Bourdieu, da forme di continuità e non solo di vere e proprie rotture nei suoi passaggi ritenuti *epocali*, come ad esempio nel passaggio dall'assolutismo alla costituzione del moderno Stato-nazione¹¹⁵) dà origine ad una forma di *meta-capitale* capace di decidere/incidere sulle altre forme di capitale e sulla loro distribuzione, ossia il capitale statale come forma per eccellenza di capitale simbolico nelle società contemporanee. In tal senso, non dovrebbe stupire il tentativo bourdieusiano, accennato in sottofondo più che effettivamente sviluppato in questi

¹¹³ Occorre sottolineare che la critica bourdieusiana all'economicismo marxista procede di pari passo con la critica di chi si contrappone *tout court* al marxismo rivalutando la centralità del capitale politico, ovvero nei termini in cui vorrebbe sostituire, come osservava Bourdieu, al «tutto-è-economico [...] il tutto-è-politico, in un ribaltamento dal pro al contro, in cui Pareto è opposto a Marx» (Bourdieu 2013c: 118).

¹¹⁴ Sul concetto di capitale simbolico forgiato nel laboratorio algerino come forma di misconoscimento degli interessi economici e più in generale sull'originalità della bourdieusiana teoria materialista dell'economia dei beni simbolici che vede nello Stato moderno il principale garante della conservazione e legittimazione delle relazioni di dominio ha particolarmente insistito recentemente Gabriella Paolucci sottolineando la *duplice costruzione sociale*, sul lato dello Stato e del mercato, dove il secondo dipende dal primo e dove la stessa dicotomia Stato-mercato, in particolar modo sotto forma di opposizione di economia liberale e statalismo risulta priva di fondamento (Paolucci 2014a). In tal senso, Paolucci intravede un forte legame, seppure critico, con l'approccio demistificante marxiano rispetto al quale, come ha sottolineato in altre sedi (Paolucci 2010: 206-211; 2014c: 1-4), si manifesta una divergenza più strettamente politica ed epistemologica nei termini in cui per Marx il processo di emancipazione o sovversione dell'ordine esistente – detto altrimenti secondo la terminologia marxiana: «la realizzazione della filosofia» – è sempre mediato dalla prassi, mentre per Bourdieu il principale, se non unico strumento di sovversione politica, è dato dalla *conoscenza sociologica*. Ciò, secondo la sociologa italiana, indebolirebbe (ed entrerebbe in contraddizione con) la stessa teoria bourdieusiana che postula la somatizzazione del dominio lasciando senza risposta la questione inerente ad una politica di emancipazione che, pertanto, andrebbe pensata *con e contro* Bourdieu.

¹¹⁵ È ciò che emerge, in particolare, dall'ultimo corso dedicato allo Stato dove si focalizza l'attenzione sulla logica di accumulazione iniziale del capitale simbolico e, in particolare, sulle risorse specifiche del re in quanto *Primus inter pares*. In questi termini, lo Stato dinastico organizzato attorno alla famiglia reale e al suo patrimonio *diventa* – afferma Bourdieu – «il luogo di una contraddizione specifica legata alla coesistenza di un potere personale e di una burocrazia nascente» (Bourdieu 2012: 591). Vi sono *già* all'opera, in altri termini, due principi contraddittori di dominazione (*incarnati* dai fratelli del re e dai ministri del re) e due modi di riproduzione tramite la famiglia o tramite la scuola. Da qui i conflitti generati da tale contraddizione che conducono «da la *maison du roi* alla *raison d'État* assicurando *lentamente* [corsivo mio] il trionfo del principio «étatique» sul principio dinastico» (Ibidem). Ovviamente, sottolinea Bourdieu, in tale passaggio si assiste alla rottura dei legami di appropriazione personale delle istituzioni statali (e dei profitti che procurano) e ciò avviene grazie all'*invenzione di una nuova logica statale* in quanto prodotto di un lavoro collettivo di costruzione di un insieme di realtà sociali totalmente nuove che danno origine ad istituzioni incentrate sull'idea di *pubblico* (Ibidem).

corsi, di *conciliare* Hegel con Marx, tanto che, subito dopo aver posto l'attenzione sulla «straordinarietà del problema costituito dall'accumulazione originaria» il sociologo francese non esita ad affermare che l'analisi più prossima al suo discorso «è quella proposta da Hegel sul rapporto signore/servo» (Ivi: 119) e successivamente sottolinea come «due visioni apparentemente antagoniste dello Stato sono in realtà come il *recto* e il *verso* dello stesso foglio: non c'è Stato hegeliano senza Stato marxista» (Ivi: 142).

Al contempo, se lo Stato per Bourdieu «è un principio di ordine pubblico» che come tale si basa sul consenso, sede e operazione paradigmatica della violenza simbolica, come pensare un'organizzazione del consenso scissa dalla specifica struttura della temporalità, con l'avvento di un tempo pubblico (scandito da calendari e orologi), e dalla «produzione e canonizzazione delle classificazioni sociali» (Ivi: 19-22)? Da quest'ottica, si pensi al rapporto consustanziale tra Stato e statistiche, alle classificazioni socio-professionali, ai titoli di studio: si tratta di atti e produzioni propriamente statali. In altri termini, è nella produzione di identità statuali, quantificate e codificate, che *lo Stato si manifesta*, cioè, sottolinea Bourdieu, la nostra identità è «un'identità di Stato» (Ivi: 23). Essa *si dispiega* nei suoi effetti *e* nel consenso collettivo che ne avvalora l'esistenza e dunque «lo Stato può essere considerato *un'illusione solidamente fondata* [corsivo mio], un luogo che esiste essenzialmente per il fatto che si crede alla sua esistenza» (Ivi: 25). In tal senso, è assai più probabile che sia attraverso le pratiche routinarie che «lo Stato moderno *costituisce* quei soggetti in nome dei quali afferma di esistere legittimamente» (Borghini 2009: 74).

Proprio per questo l'indagine di Bourdieu sui meccanismi che producono gli *effetti di Stato* non può prescindere dalla ricerca empirica irriducibile, tuttavia, ad una *teoria generale* di tipo storico-comparativo, dato che «si deve sempre evitare il grave errore» – che può accumunare storici e sociologi – di «universalizzare inconsapevolmente il caso particolare, [traendo] conclusioni universali da un caso particolare non costituito nella sua particolarità» (Ivi: 147). Pertanto, se per Bourdieu la stessa «frontiera tra sociologia e storia» – come ribadirà in un importante confronto con lo storico Roger Chartier (Bourdieu, Chartier 2011) – non sembra avere alcun senso (Ibidem), e se nei suoi corsi farà riferimento alle vicende storiche che hanno interessato il caso francese e quello inglese, considerandoli *consapevolmente* come «casi particolari di un universo dei possibili», ciò risulta giustificato, da un'ottica epistemologica bachelardiana, dal fatto che tali particolarità hanno svolto il ruolo di *modelli generali*. Detto altrimenti: esse sono state «vicende singolari a partire dalle quali sono stati elaborati i modelli che in seguito si sono generalizzati» (Bourdieu 2013c: 145-146). Infatti, il sociologo, cercando di scappare dalla *presa* delle categorie che riflettono passivamente il pensiero di Stato, «fa qualcosa di analogo al colpo di mano con cui lo Stato si appropria del monopolio della rappresentazione legittima del mondo sociale» (Ivi: 68), ovvero «fa storia comparata su un caso

specifico del presente, con il retropensiero di costruirlo come caso particolare restituendolo all'universo dei casi possibili» (Ivi: 146-147).

Nel variegato percorso d'indagine intrapreso dal sociologo francese, *l'occasione* del suo *incontro non cercato* con lo Stato, si è verificata in una ricerca, apparentemente eccentrica, sul mercato delle villette monofamiliari (lavoro successivamente sistematizzato nelle più volte richiamate *Strutture sociali dell'economia*). Bourdieu, spostando il centro dell'attenzione sulle «condizioni istituzionali della produzione [corsivo mio] sia della domanda sia dell'offerta di abitazioni» (Ivi: 29), ricostruisce a ritroso i passaggi che fanno del venditore di case, in un rapporto radicalmente asimmetrico, il venditore di credito (delegato da una banca) per acquistare una casa così come colui che, conoscendo la normativa in proposito, è in grado di agire «come agente dello Stato» (Ivi: 33), mentre il cliente, da semplice compratore che si reca presso qualcuno che vende case in concorrenza con altri venditori, diventa colui che in realtà «acquista *credito* [corsivo mio] per acquistare una casa» (Ivi: 31). Le successive annotazioni sulla commissione presieduta da Raymond Barre nella prima metà degli anni Settanta al fine di lanciare una nuova politica abitativa in Francia incentrata su un aumento delle sovvenzioni *per le persone* piuttosto che *per il 'mattoncino'* (ovvero uno dei tasselli per integrare gli individui all'ordine costituito tramite il vincolo di proprietà secondo l'opzione del governo liberal-conservatore dell'epoca), rendono più esplicita l'*entrata in scena* dello Stato sotto una specifica *forma*. Esso, infatti, non è un "blocco" di apparati, bensì campo amministrativo – settore particolare del campo del potere nonché sviluppatosi storicamente in modo parallelo ad esso – che dà vita, attraverso "regolamenti", «ad uno spazio strutturato sulla base di opposizioni legate a forme specifiche di capitale e a diversi interessi» (Ivi: 38); in cui, dunque, operano figure eterogenee (ma non sovrapponibili, semplicemente, alle fratture del campo politico), e *aperto* all'intervento di agenti esterni al campo. Come afferma Bourdieu:

gli antagonismi che in tale spazio si localizzano hanno a che fare con la divisione delle funzioni organizzative associate ai differenti corpi. L'opposizione fra ministeri finanziari e di spesa o sociali appartiene alla sociologia spontanea degli alti funzionari pubblici. [Il che implica che] fino a quando esisteranno ministeri sociali si avrà una qualche forma di difesa sociale (Ivi: 38-29).

A tal proposito, com'è stato osservato da più parti (Swartz 2013; Paolucci 2014a), il carattere non unitario e conflittuale dello Stato è certamente una delle maggiori e più proficue acquisizioni bourdieusiane. Essa, peraltro, non può essere disgiunta dalla *qualità* della lotta che si dispiega *all'interno* dello Stato e *sullo* Stato. In effetti, le forze, sia più strettamente sociali ad esso esterne sia più propriamente burocratiche ad esso interne, coinvolte in tale conflitto, mirano ad ottenere il monopolio sulla violenza simbolica legittima tesa ad affermare (e a riprodurre) una determinata (di)visione del mondo sociale. Diversi, dall'osservatorio francese, sono anche i referenti sociali di classe della lotta

interna al campo burocratico, dove l'”alta nobiltà di Stato”, ovvero la “mano destra dello Stato”, che occupa prevalentemente i ministeri di orientamento economico-finanziario, proviene principalmente dalle classi più abbienti, mentre la “piccola nobiltà di Stato”, cioè la “mano sinistra dello Stato”, risulta particolarmente presente nelle sfere amministrative dedite alle politiche di welfare ed in genere proviene da strati sociali medi (o medio-bassi). Pur non essendo così chiaro *come* e *se* la “piccola nobiltà di Stato” sia in grado di *resistere alla cattura* di un'organizzazione, che è innanzitutto cognitiva, tratteggiata da Bourdieu in termini principalmente *top-down* (Swartz 2013: 146) ed in cui è il conflitto tra le diverse élites che diventa *il centro* di un possibile rivolgimento a favore delle stesse classi sociali medio-basse, lo Stato (nell'ottica bourdieusiana in stretta correlazione con il campo politico pur non essendo riducibile ad esso) diventa l'*ultima risorsa del potere simbolico*¹¹⁶. Esso, in effetti, come il sociologo preciserà in una conferenza dedicata agli *Spiriti di Stato* nel 1991, ha contribuito a unificare un mercato culturale nazionale (Bourdieu 2009²; 89-119) fino a diventare *la banca centrale del credito*, come aveva già anticipato ne *La Noblesse d'État*. In definitiva, promuovendo una teorizzazione materialista del simbolico ed accentuando le sedimentazioni teoriche durkheimiane tendenti a evidenziare un'omologia tra strutture mentali e realtà sociale, così come a correlare un conformismo logico ad uno morale, esso incorpora un «meta-potere capace di agire sui differenti campi» (Bourdieu 2012a: 489) in quanto *banca centrale del capitale simbolico* e dunque «principale produttore di strumenti di costruzione della realtà sociale» (Ivi: 266). Allo stesso tempo, proprio in quanto banca centrale *sui generis* del capitale simbolico, «luogo in cui si generano e si garantiscono tutte le monete fiduciarie che circolano nel mondo sociale (Champagne 2014)», lo Stato garantisce tutti gli atti d'*impostura legittima* come nel caso del *misterioso potere di nomina* che Bourdieu in più di un'occasione tende a chiamare «magia di Stato», non diversamente dalle pratiche magiche descritte da Marcel Mauss (Paolucci 2014a: 67). Dunque, «avendo il monopolio del potere simbolico, lo Stato è il depositario dell'universale» (Lenoir 2014: 10) ed in questo senso diventa «il luogo geometrico di tutte le prospettive possibili». Tale potere simbolico ha dunque effetti concreti e lo si ritrova *in azione* anche, se non soprattutto, nella capacità dello Stato d'intervenire, costruire o perlomeno regolare i più disparati mercati, mentre, a sua volta, la commissione – su cui Bourdieu si sofferma nelle sue prime lezioni sullo Stato discutendo il suo lavoro sulle villette monofamiliari – si presenta come «un'invenzione organizzativa» (Bourdieu 2013c: 49) paradigmatica nella costruzione sociale e pubblica della realtà: la selezione dei componenti ritenuti socialmente idonei e dei problemi degni di essere trattati pubblicamente ne traccia i confini; la teatralizzazione ne rappresenta il *modus operandi*, il riconoscimento del carattere ufficiale e la performatività del cerimoniale ne sanciscono l'efficacia.

¹¹⁶ Il fatto che lo Stato rappresentasse l'ultima risorsa del potere simbolico si poteva già intravedere nitidamente in un importante lavoro degli anni Settanta dedicato proprio al potere simbolico (Bourdieu [1977] in Boschetti 2003: 119-129).

Ed è proprio quest'ultima, incardinata sul *mistero del ministero*, che fa della commissione qualcosa di funzionante e legittimo, decretando quanto una finzione sociale, con tutto il suo carico di ipocrisie cerimoniali, *non sia affatto finta*. Pertanto, nel tentativo di universalizzare il particolare, l'insieme delle istituzioni denominate Stato deve «offrire *lo spettacolo* [corsivo mio] del rispetto pubblico delle verità pubbliche» (Ivi: 53).

A sua volta, il carattere feticistico e *ingenuamente democratico* che vorrebbe presentare lo Stato come costituito, *in primis*, dai cittadini che si danno un governo che agisce come «persona morale» (Bourdieu 2013c: 59) entro una frontiera e non dai poteri pubblici che lo caratterizzano, occulta una verità storica che l'approccio genetico-strutturalista bourdieusiano – confrontandosi criticamente con i lavori di autori come il già citato Eisenstadt, Perry Anderson (1980), Barrington Moore (1998) e Theda Skocpol (1981) – tenta di demistificare: è ai «detentori [inclusi i giuristi] di quel capitale di risorse organizzative rappresentato dal diritto romano» (Ibidem) che si deve l'*invenzione* dello Stato-nazione. Sotto questo profilo, nondimeno, si osserva più di una vicinanza tra Bourdieu e le correnti di pensiero costruttiviste e neo-istituzionaliste (Dimaggio, Powel 1991) tese ad enfatizzare i fattori cognitivi e culturali (in opposizione ai modelli di azione incentrati sulla scelta razionale) e a identificare nella dimensione istituzionale (similmente al campo) l'unità di ricerca privilegiata rispetto ad individui, gruppi ed organizzazioni considerati a sé stanti.

Nel complesso, come ha notato Swartz (2013: 148-150), l'approccio bourdieusiano sfugge ad una lettura sociologico-politica dello Stato riducibile agli approcci più frequentati nella letteratura socio-politica. In effetti, esso non è sovrapponibile a letture:

- a) classiste *à la Marx*, in quanto in Bourdieu lo Stato non è *semplicemente* espressione di una struttura economica o degli interessi della classe capitalista;
- b) democratico-pluraliste *à la Dahl*, dato che l'esistenza di soggetti plurali e di forme plurali di potere in lotta tra loro (rintracciabili anche nell'approccio bourdieusiano) non assume, tuttavia, che il voto libero e la condivisione di determinate norme, *da soli*, siano sufficienti per promuovere una *reale* vita democratica di fronte ad un'ineguale distribuzione delle specie di capitale, alla pervasività della violenza simbolica, alle dinamiche di delegazione e spossessamento intrinseche alle pratiche democratiche tradizionali);
- c) elitiste, cioè che postulano l'unità dell'élite e la capacità di dirigere in forma *unitaria* lo Stato.

Allo stesso tempo, il processo di universalizzazione che pervade questo «Giano bifronte», in cui ad una proprietà *positiva* ne corrisponde una *negativa*, è inscindibile dalla monopolizzazione dell'universale (o dal tentativo di produrre una tale concentrazione) ad opera di «una nobiltà di Stato»,

e dal contestuale spossessamento dei punti di vista ritenuti illegittimi, ponendo il problema *radicalmente democratico* – irrisolto e correlabile all’effettiva, generale appropriazione dei “mezzi di produzione” politici – di *universalizzare le condizioni di accesso all’universale*. A testimonianza di tale ambivalenza (Bourdieu 1997b) e dei possibili sviluppi in senso più o meno democratico, ne deriva che, come ha sottolineato Massimiliano Guareschi (2013: 172-177) riprendendo un intervento bourdieusiano dei primi anni Ottanta (Bourdieu 1982), proprio in quanto luogo di conflitti ed esito *storicamente contingente* di una serie di lotte, «il campo delle istituzioni statali [...] tende a lasciare uno spazio sempre più ampio a istituzioni che si presentano come il prodotto di transazioni fra le classi e che sono in parte o appaiono essere al di là degli interessi di classe» (Ibidem). In ciò consisterebbe l’*effetto* di neutralità reale e ideologica prodotta dallo Stato. Se, tuttavia, non si è di fronte al «funzionario dell’universale di cui parlava Hegel, il campo delle istituzioni statali *può* [corsivo mio] produrre politiche relativamente autonome rispetto a una politica strettamente e direttamente conforme all’interesse dei dominanti» (Ibidem). Pertanto, come Bourdieu insisterà nell’ultima parte del terzo corso dedicato alla Stato, se la *costruzione* della nazione come territorio giuridicamente regolato e la *costruzione* del cittadino legato allo Stato, oltre che agli altri cittadini, tramite un insieme di diritti e di doveri sono andati di pari passo (Bourdieu 2012a: 593), il campo burocratico *continua* ad essere un luogo di lotte che ha come posta in gioco, almeno da una prospettiva “progressista”, la promozione della partecipazione dei cittadini alla vita pubblica. Essa, per essere efficace, non può limitarsi a proclamazioni formalistiche di uguaglianza o anche solo di pari opportunità. Per Bourdieu diventa essenziale, in altri termini, un potenziamento della politica sociale che assicuri l’esercizio del diritto di cittadinanza. Da qui la lettura bourdieusiana del *Welfare State* come «vera rivoluzione simbolica», il cui centro consiste nell’«estensione della responsabilità pubblica in luogo e al posto della responsabilità privata» (Ibidem).

Da questa prospettiva, in cui dominazione e possibili e parziali forme di emancipazione, nei termini di un autentico *progresso* dell’universale, convivono, ci pare che vada inquadrata la riflessione bourdieusiana più propriamente sociologico-politica riguardante lo Stato – dove fare sociologia politica equivale ad una *diversa politica della sociologia* (Swartz 2013: 154) – che connota l’ultimo tratto della vita del sociologo francese.

5.2 Dall’affermazione dello Stato neoliberale al sovranismo?

Se dell’impegno *diretto* del sociologo francese nel campo politico parleremo in modo più dettagliato nel successivo capitolo, qui ci preme tuttavia soffermarci sul mutamento della forma-Stato intercorso negli ultimi decenni. In particolare, su come la nuova *doxa* neoliberale affermatasi in modo preponderante negli anni Novanta e in gran parte trasversalmente agli schieramenti politici, in quanto

«ortodossia indiscutibile che opera come se fosse una verità oggettiva» colonizzando la discussione sulle politiche economiche (Paolucci 2014a: 72), ha preso corpo *all'interno* dello stesso Stato, come sottolineerà Bourdieu dall'osservatorio francese. In quest'ultimo il sociologo francese vede all'opera non tanto il declino dello Stato, quanto una sua *ristrutturazione* a partire dalla ridefinizione delle sue funzioni in una fase in cui prende piede la precarizzazione socio-economica con i nuovi *habitus* e le nuove tipologie di persone da prendere in carico. Di fatto, viene meno un tipo di *regolazione sociale dell'economia* a vantaggio di un altro per cui la "crisi" dello Stato altro non sarebbe che «l'invenzione collettiva di un nuovo modo di dominazione» (Bourdieu 2015d).

Ciò lo porterà, da un lato, ad animare e a reclamare *un movimento sociale* in grado di costruire *nuove istituzioni pubbliche* ad un livello *almeno* europeo e a denunciare pseudo-concetti omogeneizzanti come quello di "globalizzazione" (dietro cui si maschera la riproduzione del potere di un ridotto numero di nazioni rispetto alla totalità degli scambi commerciali a scapito dei soggetti sociali più deboli di *ogni* nazione posti in competizione per essere inclusi selettivamente), dall'altro, a difendere per *realismo politico* lo Stato-nazione in quanto interpretato come una delle poche *armi* a disposizione per controllare processi ritenuti vitali, in particolar modo quelli che toccavano «l'interesse generale e i servizi pubblici» (Bourdieu 2012d). In effetti, la posizione bourdieusiana, in una congiuntura storica in cui prendeva forma e consistenza un movimento come quello *altermondialista*, certamente eterogeneo e non privo d'ingenuità al suo interno, si distingueva per maggiore realismo a differenza di altre posizioni critiche che *scommettevano* sull'eclissi degli Stati nazionali e su politiche economiche redistributive incentrate sul reddito piuttosto che sulla redistribuzione (e ridefinizione conflittuale) del lavoro socialmente necessario – si pensi in Italia (e non solo) alle posizioni di orientamento (post)operaista influenzate da figure di intellettuali militanti come Antonio Negri e Michael Hardt (2002) che ponevano come priorità la lotta per un reddito d'esistenza universale¹¹⁷ e teorizzavano l'azione decisiva svolta da una transnazionale *moltitudine desiderante* di ascendenza spinozista-deleuziana (Deleuze 1991, 1999).

Come sottolineava Rossana Rossanda nell'introduzione della versione italiana ad una raccolta di testi bourdieusiani più propriamente politici come *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neo-liberista*, il sociologo francese, nel prendere atto dell'ambivalenza dello Stato, diffidava delle «semplificazioni antistatali di sinistra» (Rossanda 1999: 10)¹¹⁸ e allo stesso tempo vedeva nel

¹¹⁷ Quanto sia ancora più lontano il *desiderio* di un universale reddito di esistenza (dunque incondizionato e garantito ad ogni essere umano) e quanto conti la dimensione simbolica nell'articolazione delle politiche concrete ce lo ricorda, tra l'altro, il caso italiano, in cui la denominazione "reddito di cittadinanza" (versione *debole* del reddito d'esistenza) è stata affibbiata a quello che in realtà altro non è che un sussidio a tempo determinato, condizionato in base al reddito ed in cambio di forme di lavoro ritenute socialmente utili. Una misura di *workfare* tutta interna alla logica neoliberista neanche lontanamente scalfita dalle politiche cosiddette populiste...

¹¹⁸ Tra queste probabilmente potremmo includere *anche* le critiche propriamente *filosofiche* antiburocratiche sedimentatesi, *da sinistra*, in un gruppo come *Socialisme ou barbarie* (di cui Claude Lefort e Cornelius Castoriadis furono gli

lavoro dipendente non solo una forma di eterodirezione e sfruttamento, bensì soggetti «incaricati di una funzione che si vedevano sottratti compiti e mezzi di fronte a una crescente sofferenza sociale» generata dalla precarizzazione neoliberista, che con le sue seducenti parole alla moda (flessibilità, individualizzazione del rapporto di lavoro, ecc.) era intenta, innanzitutto, a promuovere «la perdita del valore simbolico del lavoro» (Ivi: 9).

A sua volta, Christian Laval (2014; 2018) si è recentemente soffermato sul rapporto tra Bourdieu e la nuova configurazione della statualità promossa dalla rivoluzione neoliberista, ponendo a tema proprio la complessa posizione bourdieusiana. Quest'ultima – concordiamo con Laval – non ci pare che possa essere scambiata come una forma di *sovrانismo*, anche nella sua accezione “di sinistra” nei termini in cui lo Stato nazionale *potrebbe* essere la chiave di volta per uscire dalla forma neoliberale del capitalismo (Laval 2018: 232). In particolare, Laval si riferisce, senza peraltro discuterle, alle tesi di Frédéric Lordon che distingue un sovrانismo di destra da uno di sinistra. Il primo è per lo più incentrato su un'appartenenza etnico-culturale e intento a restaurare una forma di governo propriamente sovrana – in sé *legittima* sottolinea Lordon – in cui tuttavia la nazione si riconoscerebbe senza riserve nei «governanti qualificati» (Lordon 2014: 228-231). Il secondo, invece, rinvierebbe all'esercizio di un *potere popolare*, ossia quello espresso dalla maggioranza sociale di una nazione che *si trasformerebbe* in maggioranza politica¹¹⁹. In questo caso la sovranità non sarebbe altro che una *decisione presa in comune* dal maggior numero degli interessati che riduce il più possibile, senza mai eliminarla, la distanza tra rappresentati e rappresentanti (Lordon 2014: 228-231; Lordon 2015: 332-333). Ciò tuttavia sarebbe possibile *solo* all'interno di un determinato territorio ad opera di una comunità che condivide la medesima appartenenza, equivalente, in termini spinoziani, agli *affetti comuni* dato che la *natura umana* è costituita da una servitù passionale che di per sé costituisce «corpi finiti distinti»; ossia determinate *forme di vita*. In tal senso, per quanto, secondo Bourdieu (ripreso

esponenti più noti). E si potrebbe menzionare anche un filosofo politico *critico* come Miguel Abensour, intento a valorizzare il giovane Marx teorico della “vera democrazia” *contro* lo Stato (Abensour 2008), la cui tensione emancipatrice riemergerebbe negli scritti politici dedicati alla Comune parigina in una suggestiva rilettura attenta alle sollecitazioni provenienti da autori come Emmanuel Levinas e Hannah Arendt (Abensour 2010; 2013), nonché all'antropologia anti-hobbesiana di Pierre Clusters (2013) tesa a mostrare come le società “selvagge” non fossero prive di politica in quanto prive di Stato, mettendo così in discussione l'equivalenza *politica* = *Stato*. Lo stesso vale per un autore come Maximilien Rubel (1981; 2001), intento, a sua volta, a rimarcare la permanenza di una dimensione etica ed utopica *in tutto* l'itinerario marxiano, che non risulterebbe, pertanto, né costellato da significative fratture epistemologiche (secondo la nota interpretazione althusseriana), né riducibile allo stesso marxismo canonizzato a cui invece si contrapporrebbe.

¹¹⁹ Lordon, discutendo delle forme istituzionali che si sono dati i movimenti rivoluzionari (dalla Comune parigina all'esperienza sovietica fino all'attuale Cina “comunista”), di fatto indica come una maggioranza sociale che diventa politica è equivalente alla leniniana dittatura del proletariato (Lenin 1974), dunque a una «dittatura della maggioranza» (intenta, tuttavia, a costruire un nuovo e durevole assetto istituzionale dato che all'orizzonte non vi è alcun marxiano deperimento dello Stato) che altro non è che «la “democrazia” ricondotta al suo concetto» (Lordon 2019: 181). Ci pare evidente – come abbiamo sottolineato in altre sedi (Girometti 2012b; 2016a; 2016b) – quanto ciò segnali un problema da parte delle teorie critiche a pensare la complessità (e la fragilità) della questione democratica – che è assai più probabile che corrisponda all'indebolimento del concetto di sovranità in quanto intrinsecamente legato alla *capacità di uccidere* o negare l'altro da sé, dunque l'opposto di un ordine tendenzialmente non-violento e cooperativo – contraddistinta nelle società complesse dalla (com)presenza di *identità plurali*.

criticamente da Lordon), l'universale promosso dallo Stato che *costruisce* una nazione sia un determinato particolare universalizzato e di per sé tronco, e la stessa cittadinanza, sulla scorta di alcune osservazioni di Étienne Balibar (2004), vada pensata in termini non essenzialistici di *contribuzione attiva* alla nazione (attraverso cui si manifesterebbe una volontà di appartenenza da parte degli stessi *sans-papiers*), nondimeno ne deriva che «l'esercizio della democrazia ha per trascendentale l'istituzione fondamentalmente non-democratica della frontiera» (Lordon 2015: 273-279). Pertanto, secondo Lordon, lo Stato-nazione sarebbe *oggi* «la forma storica, particolare, [che qualifica] i corpi politici» (Ivi: 29) e il sovranismo (di sinistra) «un altro nome della democrazia» (Lordon 2014: 230)¹²⁰.

Da questa prospettiva ci sembra che non ci sia spazio per una comunità (che peraltro sarebbe sempre uno Stato per quanto *sui generis*) post o transnazionale, tanto che lo stesso Stato sovranazionale (ad esempio l'Unione Europea con cui Lordon – non senza ragioni – polemizza in modo acceso [Lordon 2014; 2015: 43-53]) al momento altro non potrebbe essere che un (peggiore) super-stato nazionale in un quadro in cui, tuttavia, *non si esce mai* dalla produzione di nazione e stato (interessati solo da un mutamento di forme). In quest'ottica, sembra ancor meno pensabile una scissione o una differenziazione *tra* Stato e nazione, in termini euristici prima ancora che politici (Borghini 2009: 89-100). Né, soprattutto, sembra trovar posto una *pratica* della cittadinanza che, nell'impossibilità di assimilare e naturalizzare i “non nazionali” – ovvero ciò che si propone ogni Stato quando non espelle e/o non fa entrare –, nondimeno rimuova *in qualsiasi territorio* l'arbitraria e discriminante linea di demarcazione, dovuta in primis alla *casualità* del luogo di nascita, tra “nazionali” e “non nazionali”, riconoscendoli come soggetti diversi e paritari, e in quanto tali artefici di una *democrazia radicale senza Stato* (Raimondi 2016: 54-65) secondo un'opzione cara ad un allievo ed amico di Bourdieu come Abdelmalek Sayad (le cui tesi, peraltro, non ci risultano mai discusse da Lordon).

¹²⁰ È sintomatico (e dunque problematico) constatare come il concetto di democrazia, nella sua concatenazione con quelli di sovranità nazionale, popolare e statale possa presentarsi come un *significante vuoto* e, come tale, possa essere utilizzato – in modo decisamente più performativo considerata la tendenza *spontanea* del *pensiero di Stato* a naturalizzare la nazione – da tutt'altra prospettiva. Tra i tanti esempi, si considerino le posture più schiettamente neoconservatrici che si vorrebbero rappresentative del ceto medio *produttivo* (più o meno impoverito) di cui un recente intervento in Italia del giurista Giuseppe Valditara (2017) ci sembra paradigmatico. L'autore fa propria la critica di ciò che chiama «globalprogressismo» connotato da un eccesso di richieste sul lato di generici “diritti umani” (a dispetto dei doveri) svincolati dal contesto nazionale-statale nonché dalla cultura tradizionale “occidentale”. Allo stesso tempo, egli sottolinea come la distinzione di fondo che caratterizza il campo politico – *oggi* – è tra patrioti identitari a salvaguardia della Nazione (intesa come insieme di valori e stili di vita da preservare) e globalisti. In tal senso, Valditara considera come esempio di sovranità democratica, senza alcun imbarazzo, la difesa: a) di un ordine solidamente e ancestralmente proprietario (in modo retorico contrapposto alla finanza come ordine liquido e senza frontiere); b) della «libertà contro l'egualitarismo» (in nome dei talenti naturali) e dunque anche contro un “eccesso” d'imposizione fiscale che alimenterebbe impropriamente la spesa pubblica assistenziale (che diventa ancora più intollerabile se usata a favore di extracomunitari); c) dell'inasprimento penale contro la microcriminalità in nome della sicurezza, nonché la restaurazione della disciplina, in particolare scolastica, ambito in cui si scontano gli esiti delle *deviazioni* promosse da “cattivi maestri” come Marcuse e Foucault; d) della difesa dall'immigrazione “selvaggia” – autentico *tòpos* del *pamphlet* di Valditara – contro cui occorre ripristinare il valore e l'efficacia delle frontiere (come se le frontiere fossero davvero cadute e non fossero state *anche* tracciate arbitrariamente altrove...).

Allo stesso tempo, la politica non risulta concepibile al di fuori della *presa* di un risorgente Stato in cui si condensa necessariamente *la cattura verticale dell'orizzontalità*, ovvero, in termini spinoziani, l'*Imperium* come diritto che definisce «la potenza della moltitudine» (Spinoza 1995: 14). Da qui le critiche di Lordon alle carenze degli approcci libertari che immaginano di *vivere senza Stato* e a filosofi come Alain Badiou, Gilles Deleuze, Giorgio Agamben e Jacques Rancière che nel loro pensare la politica come *altro* dalla politica ordinariamente istituzionalizzata vengono etichettati come antipolitici (Lordon 2019). In definitiva, ne consegue che per l'economista e filosofo francese «una lucida [e interminabile] politica dell'emancipazione» si muove «tra la necessità e il rifiuto della necessità» che connota il legame Stato-nazione-politica sulla base di un'idea regolatrice che ha come orizzonte un «comunismo della ragione» (Lordon 2015: 336-340).

Ad ogni modo, l'uso più o meno circostanziato del termine sovranismo, con la sua indubbia performatività in un'epoca di crisi di egemonia delle élite neoliberali, pone delle domande utili a pensare *cos'è lo Stato oggi*. E in particolare cos'è lo Stato, nella sua capacità d'intervento (non solo) nell'*immaginario sociale*, in un contesto come quello europeo e quanto la strategia bourdieusiana di difesa della “mano sinistra” di esso, dunque delle politiche sociali e dei servizi pubblici quali conquiste generate *conflittualmente* al suo interno, possa ancora avere una qualche validità ed efficacia. In effetti, oggi assistiamo ad una sorta di gramsciana rivoluzione passiva ad opera di forze principalmente neoconservatrici e autoritarie, più o meno mascherate, e a volte dichiaratamente fascistoidi, che tentano di declinare in forma autoritario-nazionalistica il concetto ben più ampio e articolato di sovranità democratica. Pertanto, assistiamo alla messa in opera, da parte di Stati egemoni come gli stessi Usa, di una postura orientata ad una ri-centralizzazione della politica su uno Stato-nazione tendente ad esasperare, almeno selettivamente, il suo tratto di sovranità e nondimeno intenta ad occultare le divisioni interne allo Stato (che, come abbiamo visto nel caso bourdieusiano, sono un dato *strutturale* oltre a rinviare *anche* a divisioni sociali *di classe e di classificazione*), nonché le diverse forme di dominazione che *attraversano ogni Stato*. In tal senso, si tende a rimuovere quanto il concetto di sovranità, nel definire i confini di una comunità, sia costitutivamente affetto dalla necessità di identificare un *fuori* che sovente, soprattutto nelle congiunture più critiche, si trasforma in *nemico* esterno (interpretato in genere da un altro Stato rispetto al quale, in assenza di una qualche regolazione sovrastatale, l'opzione guerra è *più di una possibilità*) o interno (in genere incarnato dalla parte più debole o “eterodossa” della popolazione ritenuta *inassimilabile*) sulla cui base costruire una politica del capro espiatorio (Alfieri 2012) verso cui mobilitare compattamente, senza possibilità di dissenso, la totalità dei cittadini-sudditi *sani* nei termini di *massa aizzabile* (Canetti 1981). Gli esempi storici d'involuzione politico-autoritari sono fin troppo diffusi (anche quando agiti in nome di una rivoluzione sociale e politica progressista) da non poter essere sottovalutati da chi, *anche da sinistra*,

reclama principalmente la restaurazione di una sovranità politica che si appoggi sui dispositivi istituzionali incarnati dallo stato nazionale per bloccare e/o regolamentare *le nuove* (ma neanche così tanto) forme di capitalismo in atto: finaziarizzazione dell'economia, precarizzazione del lavoro, intensificazione del "libero scambio". E tutto ciò in un quadro in cui il modo di produzione capitalistico, pur con differenziazioni non secondarie, tende *effettivamente* a diventare transnazionale (come già prefigurato da Marx ed Engels nel 1848...); da cui se ne dovrebbe dedurre che la costruzione di organizzazioni politico-sindacali, movimenti e istituzioni per essere davvero efficace dovrebbe muoversi quanto meno *anche, se non soprattutto*, su questo livello. In tal modo, oltre a non vedere come le nuove forme di capitalismo siano il prodotto di *una politica* (e non di una carenza della politica) che si è affermata *anche* grazie alle istituzioni nazionali (il che dovrebbe quanto meno indurre dei dubbi sulla loro natura non così neutrale o comunque facilmente recuperabile in un'ottica di democratizzazione¹²¹), si sottace la co-essenzialità *storica* di stato nazionale e accumulazione capitalistica. Si tende, inoltre, a mitizzare *una fase* del capitalismo incentrata perlopiù su una parziale *redistribuzione* della ricchezza prodotta – quella dei cosiddetti *Trente Glorieuses* – in una determinata area del mondo in cui non era stato di certo cancellato il carattere eterodiretto del lavoro (che oggi in una prospettiva sovranista è assai più probabile che diventi una componente *organicamente subalterna* ad un qualche capitale nazionale); né in quella congiuntura erano scomparse le altre forme di dominazione/stigmatizzazione (di genere, di orientamento sessuale, culturali, religiose, interstatali, ecc.) che, invece, assumeranno maggiore visibilità nei decenni successivi e contribuiranno a dare nuovi significati ad un necessario processo di *democratizzazione della democrazia* in gran parte incompiuto.

In tal senso, se consideriamo la questione immigrazione, che, *prima* di essere un problema

¹²¹ Un recupero della sovranità in senso democratico (sulla scorta di un approccio che rinvia a Karl Polanyi) è ciò che auspica invece Alessandro Somma nei termini in cui il ripristino della *centralità* della dimensione nazionale sarebbe «l'inevitabile reazione della *società* [corsivo mio] contro la tirannia dei mercati» oltre che un modo per esercitare un efficace conflitto sociale ancorato ad un impianto istituzionale certo. Ciò si dovrebbe combinare con «la riaffermazione delle ragioni di una sinistra internazionalista, in quanto tale non anche cosmopolita» – riproducendo una distinzione che ci pare quanto meno desueta. Ne deriverebbe che «il sentimento nazionale» che connota le classi subalterne contrapposto al nazionalismo delle classi dominanti rimetterebbe in gioco le ragioni della sovranità popolare coniugate con la sovranità statale ed esse sarebbero «l'unico modo per opporre al rinato conflitto tra Stati per la conquista dei mercati – l'essenza del sovranismo di destra – una lotta degli Stati contro l'invasione dei mercati» (Somma 2018: 7-26). Se è quanto meno difficile distinguere così nettamente Stato e mercato (e opinabile assimilare società e nazione) è fin troppo evidente come il sentimento nazionale degeneri in nazionalismo riguardando sempre più anche settori non irrilevanti delle classi subalterne quando non si consegnano ad un silenzio rassegnato. D'altronde, la stessa distinzione nazione/nazionalismo – criticata da una recente lettura operata da Philip S. Gorski (2013: 242-265) che mette a frutto la concettualizzazione bourdieusiana in materia di classi e dunque di lotte di classificazione (il riferimento è ai concetti di «dis/posizioni» e ai «principi di «di/visione») – è problematica dato che gli stessi studiosi del fenomeno risulterebbero ancora «intrappolati nella rete dell'ideologia nazionalista» (Ivi: 246). Tale critica, infatti, proponendo di definire nazionalismo «ogni pratica o discorso politico che invoca la nazione o una categoria equivalente» (ad esempio patria) (Ivi: 251), propone di non schiacciare il concetto di nazionalismo sulla modernità, né di scartarne le forme premoderne, religiose e antidemocratiche, cercando di procedere oltre letture soggettiviste (che prediligono l'aspetto simbolico) e oggettiviste (che sottolineano i tratti materialistici) cogliendo, così, le lotte di *nation-ization* che di volta possono (ed hanno potuto) interessare soggetti diversificati in determinate congiunture. Eloquenti sono anche le metafore (di natura epidemiologica) ritenute da Gorski più pertinenti per catturare le caratteristiche del nazionalismo: geni, mutazioni, contagiosità epidemie (Ivi: 257-263).

che richiede adeguate politiche pubbliche (e dunque il riconoscimento della necessità di una radicale trasformazione dei rapporti materiali e simbolici tra i diversi paesi), mette innanzitutto a nudo *le nostre identità di Stato*, il carattere esclusivista e nient'affatto universalista che le connota, ci pare che si assista ad una ripresa e a un'intensificazione della “mano destra dello Stato”, coesistente al consolidamento dei processi di ristrutturazione economica denominati (problematicamente) postfordisti e di erosione del Welfare State¹²², nella sua versione più securitaria e repressiva. Ciò è tanto vero che già lo stesso Bourdieu, delineando come lo spazio sociale nazionale non coincida con quello strettamente geografico (Reed-Danahay 2017), notava come il discorso veicolato dallo Stato identifica e classifica e dunque autorizza e sanziona *chi (e con quali modalità) può e chi non può far parte* di una determinata comunità, stabilendo i criteri di legalità, e dunque di accesso ai documenti che *rendono un'esistenza legale*, determinando, pertanto, una gerarchizzazione delle vite (Fassin 2019) e un'ineguale distribuzione delle risorse materiali e simboliche. Tale linea euristica è ancora più evidente in Abdelmalek Sayad, la cui sociologia delle migrazioni contiene effettivamente *in nuce* «una teoria dello Stato» (Raimondi 2016; Girometti 2017a) in cui il migrante – corrispondente perlopiù alla forza-lavoro più ricattabile in quanto maggiormente sprossata in termini di diritti e autonomia politica – è l'inconscio e il prodotto freudianamente perturbante dello Stato-nazione. In tal senso, i migranti, *attraversando con i loro corpi* l'arbitrario e contingente confine stato-nazionale, ne denunciano *politicamente*, seppure in gran parte in modo inconsapevole, l'impossibile chiusura identitaria e totalizzante, desacralizzandola. Un simile approccio ci pare assai utile, *oggi*, per comprendere la performatività della politica contemporanea incentrata su politici, più o meno di professione, che assumono uno *stile populista* innanzitutto per accedere al potere accentuando di fatto le barriere sociali e perseguendo una *politica della paura rovesciata in odio*. Infatti, come osservava ormai oltre vent'anni fa Roberto Escobar (1997), l'indebolimento delle identità politico-ideologiche ha lasciato sempre più spazio a forme di appartenenza etnica e localistica, chiaramente rafforzate e legittimate, in forma più o meno consapevole, nel quadro dello Stato-nazione. Così, di fronte ad *altri corpi* provenienti dalle aree più povere del globo che attraversano confini arbitrariamente tracciati – che ad un tempo ci ricordano il *terrore* della povertà passata così come la *forza* altrui di volervi sfuggire –, si fomenta l'allarme di un'imminente “invasione”. Di più: il terrore di una sostituzione etnica risveglia i meccanismi più arcaici e premorali umani che, nel *dar corpo* a quelle che Benedict Anderson (1996) già oltre trent'anni fa chiamava *comunità immaginate*, contribuiscono ad alimentare identità esclusive e a tracciare confini simbolici (prima che fisici) fino ad espellere la paura, invece di affrontarla e trasformarla (operazione simbolica certamente più onerosa che invece produrrebbe o potrebbe

¹²² Sotto questo aspetto si consideri l'affermazione di uno Stato penale intento a criminalizzare la povertà come già era stato sottolineato da Löic Wacquant nei suoi studi sul *caso americano* (Wacquant 2000, 2006).

produrre identità non negatrici dell'alterità), rovesciandola in odio per il nemico esterno o lo straniero interno.

In altri termini, come sottolineava Sayad (2002: 367-384) in un'opera assemblata e di fatto curata da Bourdieu dopo la repentina morte del sociologo di origine algerina, dal momento che «l'emigrazione-immigrazione» (aspetti indissociabili per Sayad) non può che essere pensata *spontaneamente* con «categorie nazionali [e] perfino nazionalistiche», che altro non sono che la cifra del pensiero di Stato, «l'immigrazione rappresenta *il limite* [corsivo mio] dello stato nazionale, quel limite che mostra ciò che esso è intrinsecamente, la sua verità fondamentale». Esso, «per sua stessa natura», *discrimina* tra nazionali e non nazionali. Non potrebbe fare diversamente e solo un «audace» autore come Hans Kelsen (2000²), afferma Sayad, ha sottolineato come tale differenza sia «*puramente accidentale*». L'immigrato, preso nell'illusorietà del provvisorio (Sayad 2008), è colui che «perturba l'intero ordine nazionale» (Sayad 2002: 368-369), innanzitutto in quanto *colpevole* di trovarsi in un luogo in cui non dovrebbe essere (anche se vi risiede legalmente), e come tale *sempre* soggetto ad essere espulso (nell'immaginario nazionale anche quando è *già di diritto* un cittadino ma figlio di immigrati) dato che proprio nella *possibilità* di espellere lo straniero risiede «il segno più emblematico di una delle prerogative essenziali della sovranità nazionale [in quanto] marchio del pensiero di stato» (Ivi: 384).

Pertanto, la ri-nazionalizzazione sovranista dello Stato, assai più in linea con un'«epistemologia statocentrica», la quale sembrava parzialmente ridimensionata solo dieci anni fa (Borghini 2009), che allo stesso tempo radicalizza *in negativo* il potere simbolico che connota la statualità, corrisponde ad un'operazione di *ri-etnicizzazione protezionista dell'universale* che più che mettere in discussione la conformazione assunta dallo Stato neoliberale tenta di *(ri)mettere a valore* la stessa dimensione economica capitalistica in chiave (almeno idealmente) nazionale. Tutto ciò in un quadro di competizione asimmetrica tra nazioni e di rimodulazione dell'egemonia geopolitica (Arrighi 2010²), senza alcun mutamento sostanziale sul lato dei rapporti di forza tra le classi le cui distinzioni svaniscono nel discorso del politico neopopulista che vorrebbe ergersi a rappresentante di un intero popolo (in realtà alquanto sfuggente...).

A sua volta, la difesa bourdieusiana dello Stato-nazione in termini di realismo politico, che ovviamente precede la configurazione politica attuale e non ci permette di dire *cosa* il sociologo francese ne avrebbe pensato, procede di pari passo con la sua idea di difesa dell'autonomia dei campi, in particolare di quelli in cui è emersa una *tensione verso l'universale* e il disinteresse come norma che governa un campo, e sembra assumere come la differenziazione dei campi sia una sorte di *legge storica* (Laval 2014: 38). Ma come porsi di fronte ad uno Stato come quello di marca neoliberale che innanzitutto è il prodotto di una trasformazione interna allo Stato, cioè di un cambiamento del *valore*

dei capitali all'interno del campo burocratico che ha portato determinati funzionari e dirigenti, intenti a "modernizzare" le istituzioni statali secondo le direttive liberal-liberiste a detrimento di un'estesa economia mista, ad occupare posizioni di potere e che tende a svuotare di senso la tensione universalistica ed includente, per quanto contraddittorie possano essere? È sufficiente un'azione di resistenza denunciando «le dimissioni dello Stato» in atto (o, meglio, la riconfigurazione dell'azione pubblica) come il sociologo francese scriverà in un celebre capitolo de *La Misère du monde* (Bourdieu 2015b: 241-250)? In altri termini, *quale* Stato difendere *oggi*? Potrebbe rappresentare davvero «un antidoto ai pericoli anomici che insidiano [un presunto] uomo globale» (Borghini 2009: 75) in un sistema che con molta approssimazione chiamiamo globalizzato? Non vi è, forse, suggerisce Laval, una sorta di movimento in controtendenza rispetto a quella legge di differenziazione e autonomizzazione dei campi che tende almeno in parte a inficiare l'epistemologia bourdieusiana¹²³ che, fin dall'inizio, aveva rifiutato di fare dell'economia capitalista «il principio esclusivo della totalizzazione sociale» (Laval 2014: 42)? Si tratta di domande ancora attualissime – e ci pare ancora *senza risposte adeguate* –, soprattutto per coloro che non si arrendono allo *stato di cose presenti* e vorrebbero contribuire (almeno) ad *universalizzare le condizioni di accesso all'universale* come premessa di un'autentica autonomia, pur consapevoli dei limiti e dei punti ciechi che ne hanno connotato (e continuano a connotarne) la storia (Balibar 2018). D'altronde, com'è stato osservato da Geoffroy de Lagasnerie, in Bourdieu stesso prenderebbero forma due movimenti improntati, da un lato, «sulla valorizzazione del concetto di autonomia come creazione di sé per sé» (impressa, ad esempio, nell'autonomia dell'artista, dell'intellettuale, dello scrittore, ecc.), dall'altro, sull'assunzione della «categoria dell'universale come orizzonte di tutta la politica emancipatrice» (de Lagasnerie 2013: 85), dove sarebbe il primo movimento, tuttavia, quello che andrebbe sviluppato. Ai nostri occhi, invece, ci sembra una tensione proficua tra due polarità non necessariamente antinomiche come sembra avallare de Lagasnerie. Infatti, se una *politica dell'autonomia* (e la natura libertaria che la connota) pone in evidenza la necessità di *rompere con la politica del riconoscimento* cara ad alcuni eredi della Scuola di Francoforte come Jürgen Habermas e Axel Honneth (dove una lotta di carattere etico tende a prendere il posto di una improntata sulle ineguaglianze oggettive), non per questo l'universale, mutando nei suoi contenuti e nelle sue forme, rinvia ad un'uniformità statica, escludente, neutralizzante ed imperialistica. In definitiva, è da un movimento dialettico tra i due poli che *può* darsi una qualche sintesi provvisoria e mai totalizzante che ha per posta in gioco un movimento inscindibile di eguaglianza *e* libertà. E ciò è possibile proprio perché la sociologia bourdieusiana – concordiamo con de Lagasnerie –, nella sua

¹²³ Sull'utilità della nozione di campo e in particolare di campo burocratico che rompe con una serie di concezioni tradizionali proprie della scienza politica (ad esempio la separazione artificiosa tra Stato e società civile) ed aiuta a comprendere in modo più adeguato le strategie inerenti all'azione pubblica e dunque in merito alla promozione e implementazione di *determinate* politiche pubbliche ha invece insistito, ci pare con buone ragioni, Vincent Dubois (2014: 25-30).

connessione con la teoria e l'utopia, può contribuire a proporre «una nuova visione e un nuovo mondo» (Ivi: 69).

6. L'ultima fase dell'impegno sociologico e politico bourdieusiano: la lotta contro il neoliberismo e la costituzione di un movimento sociale europeo¹²⁴.

6.1 Un intellettuale critico *nel* campo politico

La sociologia politica bourdieusiana può essere definita come una forma di *politica della sociologia*. Ovvero, come ha sottolineato David L. Swartz (2013: 154), in Bourdieu le azioni che connotano una ricerca sono *anche* azioni politiche da cui segue un necessario intreccio tra scienza e politica in cui la conoscenza è concepita in termini performativi e non solo descrittivi. Ciò è all'origine del programma bourdieusiano di analisi e demistificazione del potere simbolico, in quanto elemento essenziale per il consolidamento dell'ordine sociale (e dunque aspetto su cui poter agire per trasformarlo), ed è diventato sempre più esplicito nei decenni successivi, in particolar modo a partire dagli anni Novanta, frangente temporale in cui il sociologo francese intravede all'opera una regressione politica, sociale e intellettuale sia in Francia che in ambito sovranazionale. Sulla base del capitale simbolico acquisto nel campo accademico, nonostante le posizioni a dir poco dissonanti giocatevi all'interno con il tentativo di oggettivare la sua stessa posizione (Bourdieu 2013a), l'impegno *diretto* del sociologo francese nel campo politico diventa sempre più irrinunciabile, e diventa visibile come mai prima a partire dal sostegno agli scioperi del 1995 contro la riforma della *Société Nationale des Chemins de fer Français* e della *Sécurité sociale* che lo porterà a pronunciare un celebre discorso – *Contro la distruzione di una civiltà* (Bourdieu 1999: 37-40) – a La Gare de Lyon di Parigi.

Allo stesso tempo, non si riuscirebbero ad interpretare in modo corretto i mutamenti intercorsi nelle prese di posizione sempre più esplicitamente politiche del sociologo francese se non ci si focalizzasse anche su *un'evoluzione* bourdieusiana in merito al rapporto con le classi popolari che si può leggere in un'opera come la *La Misère du monde*. In essa – concordiamo con le riflessioni di Micheal Burawoy (2018b: 77) almeno in parte polemiche verso una recente lettura quantomeno riduttivistica di Bourdieu (Riley 2017) – il sociologo francese e i suoi colleghi «si costituiscono come un *intellettuale organico* [corsivo mio] in stretta connessione» con i soggetti dominati più disparati (dagli operai ai piccoli commercianti, dai lavoratori nell'ambito sociale agli immigrati ecc.). In questo testo, nondimeno, assistiamo alla messa in opera di una modalità d'interazione tra intervistatore e intervistato (che abbiamo tentato, per quanto possibile, di utilizzare su un altro fronte nell'ultimo capitolo di questo lavoro) in cui la disposizione socratico-maieutica del primo consente al secondo di diventare

¹²⁴ In questo capitolo ho ripreso e ampiamente rimaneggiato un *paper* – *Per un nuovo movimento sociale europeo: un'utopia (ir)razionale? Note sull'ultimo Bourdieu* –, presentato al convegno *L'identità nelle scienze sociali. Individi, gruppi, comunità* tenutosi presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia nei giorni 20 e 21 aprile. Il *paper* è stato successivamente pubblicato nella rivista «The Lab's Quarterly», XXI, n. 3, 2019.

levatore di verità. Ciò lo renderebbe in grado, dunque, di portare alla luce intuizioni sociologiche sulla propria vita indebolendo i processi di misconoscimento in cui restava *preso* rendendo pertanto *possibile* «un lavoro di liberazione» *contro* la violenza simbolica (Terray 2003: 303).

In quest'ultima fase della riflessione bourdieusiana, seppure sopravvalutando il ruolo giocato dagli intellettuali, si assiste, suggerisce Burawoy, ad uno *spostamento* più favorevole alle classi dominate nei termini in cui esse sono presentate da Bourdieu come dotate di una «*razionalità* [corsivo mio] che corrisponde alla loro soggezione [subjugation], piuttosto che descritti peggiorativamente come accecati da *habitus*, *allodoxia* e misconoscimento» (Burawoy 2018b: 78). Tale postura era, peraltro, in stretta connessione con la possibilità di valorizzare il ruolo degli intellettuali – o almeno degli intellettuali critici – in quanto portatori d'*interessi particolari* condensati nel perseguimento dell'*universale* e dunque nell'*obbligo* che essi avevano di «parlare *a e per* tutti» (Ivi: 79). Pertanto, non dovrebbe stupire che una delle ultime battaglie condotte da Pierre Bourdieu, ad un tempo teoriche e politiche, si sia condensata nel contrasto all'egemonia neoliberista che negli ultimi due decenni del Novecento si è affermata e consolidata (anche) in Europa segnandone il processo di unificazione e di costruzione identitaria e simbolica oggi chiaramente in crisi, se volessimo usare un eufemismo.

Tornare su quella congiuntura, collocata tra la seconda metà degli anni Novanta e l'inizio del nuovo millennio, che vide Bourdieu impegnato *direttamente* nel campo politico nazionale ed europeo in quanto *scienziato sociale* a difesa di conquiste sociali che avvertiva come segno di una civiltà minacciata, nel tentativo di *pensare la politica non politicamente* (Bourdieu 2005c: 45-74), è forse utile anche a noi, *oggi*, sempre più smarriti e sprovvisti di un'identità europea riconoscibile. Un'identità che per essere tale dovrebbe nutrirsi di ancoraggi concreti e simbolici non aleatori, di specifiche disposizioni, ovverosia di un *habitus*, innanzitutto, per utilizzare una terminologia bourdieusiana. E ciò è tanto più vero in un frangente in cui i lasciti di una crisi non solo economica lasciano spazio a involuzioni nei singoli paesi e nel processo di unificazione sovranazionale a rischio di deflagrazione. Pertanto, cercheremo di ridefinire la posizione bourdieusiana, che dalla (ri)costruzione di una sociologia europea come “pensabile” e “possibile” – come ha opportunamente sottolineato Marc Joly (2018: 25-32) –, ha tratto la sua matrice di fondo a partire dagli anni Sessanta, generando uno *scarto* rispetto al suo percorso formativo di atipico filosofo *normalien*, dopo le inchieste etnografiche in Algeria (e Francia) e *l'incontro sul campo* con la problematica scientifica centrale della sociologia, cioè la questione dei rapporti tra le dinamiche delle strutture sociali e le dinamiche delle strutture mentali.

La congiuntura in cui s'inserivano gli interventi del sociologo francese era segnata dalla recente caduta dei sistemi del cosiddetto “socialismo reale”, rispetto ai quali, come vedremo nel prossimo paragrafo, la posizione bourdieusiana fu sempre di chiara opposizione. Ciò, da un lato, avrebbe

potuto liberare nuove energie e *immaginazione politica* per ripensare e valorizzare la specificità del modello europeo, dei suoi aspetti più avanzati, nonché per emanciparlo dall'*interessata* tutela statunitense; dall'altro, la cesura prodottasi nell'ex campo socialista avveniva in un contesto d'indebolimento e crisi dell'intervento pubblico-statale in economia (e non solo) orientato verso i soggetti subalterni, erodendo, così, la forza contrattuale e le condizioni di vita delle classi lavoratrici e popolari.

La delega al mercato della *regolazione* di settori sempre più ampi della vita *tout court*, con l'artificiosa costruzione di una "libera" concorrenza su un piano sovranazionale a cui piegare l'azione delle istituzioni comunitarie e nazionali, rappresentava, per il sociologo francese, un netto arretramento qualitativo dello stesso processo di unificazione europea. In essa, infatti, era impressa l'espansione della figura (mitica) dell'*homo oeconomicus*, inadatta, secondo Bourdieu, per capire la stessa economia intesa in senso stretto, in realtà impregnata, anche nelle sue forme più esplicite di *économie économique*, di elementi propri dello scambio simbolico, che tendono ad occultare e destoricizzare il ruolo svolto dalle strutture sociali nei processi economici. Tutto ciò in un contesto di asimmetrie e disomogeneità tra i vari paesi – oggi ancora più rilevante – a cui l'armonizzazione e il potenziamento di un *welfare* europeo (Bourdieu 1999: 41-60) – con un richiamo ad un *nuovo internazionalismo* da contrapporre alla mitica mondializzazione neoliberale (Ivi: 69-76) – avrebbe potuto, invece, fornire una risposta in controtendenza e in cui lo *status* concesso agli stranieri costituiva già allora il criterio decisivo, lo *Shibboleth* (Ivi: 27-30), per decidere sulle capacità politiche di un'unione improntata sull'universalismo contrapposto al conservatorismo xenofobo.

Così, Bourdieu, nel 1996, in un celebre intervento tenuto presso la Confederazione generale dei lavoratori greci, di fronte al «grosso lavoro di persuasione simbolica» (a cui hanno partecipato, in gran parte passivamente, giornalisti e cittadini comuni e, soprattutto, attivamente, «un certo numero di intellettuali») per presentare il mito neoliberista come qualcosa di ineluttabile, sottolineava che era necessario che «i ricercatori [critici] [avessero] un ruolo da svolgere per contrastare questa imposizione permanente e insidiosa che, attraverso un meccanismo di impregnazione, dà luogo alla nascita di una vera e propria credenza» (Ivi: 41). Infatti, secondo il sociologo francese, le rivoluzioni (così come le contro-rivoluzioni) non avvengono grazie a singole personalità politiche – ad esempio l'ex premier britannica Margareth Thatcher – ma necessitano di *idee* e di diffusione e sedimentazione delle medesime (anche se ci preme sottolineare che queste possono difficilmente affermarsi senza un contestuale mutamento strutturale in atto, senza per questo ridursi ad un epifenomeno del primo, in un gioco in cui si confrontano dialetticamente tendenze e contro-tendenze). Pertanto, nell'ottica bourdieusiana, è da imputare ad un corposo e progressivo lavoro ideologico, che ha rivestito di «razionalizzazioni economiche i presupposti più classici del pensiero conservatore», «una separazione radicale» tra economia e ambito sociale (Ivi: 42). In tal modo, si è verificata una discontinuità – e non

potrebbe che essere così – anche nel lessico quotidiano come il caso francese dimostrava, tanto che, sottolinea Bourdieu, «non si parla più di padronato, ma di “forze vive della nazione”», non si parla più di licenziamenti, ma di dimagrimento» (Ivi: 43). Si trattava, pertanto, di difendersi da «questa *doxa*» che assumeva come *naturale* un processo di disinvestimento nello Stato sociale per concentrarsi sempre più – in particolare negli USA, ma ciò era già evidente anche in Europa – nella sua «funzione poliziesca» (Ivi: 43-44). In tal senso, pur dichiarando che «lo Stato è una realtà ambigua» esso, per Bourdieu, come abbiamo già ampiamente sottolineato nel precedente capitolo, non era (solo) uno strumento al servizio dei dominatori. E se il sociologo francese riteneva *ancora* possibile una dialettica progressiva al suo interno tra *mano destra* e *mano sinistra* del medesimo, con i «settori sociali» (quelli rivolti ai disoccupati di lunga durata, alle situazioni di lacerazione della coesione sociale) contrapposti ai «settori finanziari, che vogliono tenere in considerazione solo i vincoli della “globalizzazione” e il posto che la Francia occupa nel mondo» (Ivi: 45), nondimeno, pensava che una difesa efficace e un miglioramento delle condizioni socio-economiche delle classi subalterne passasse dalla costruzione di istituzioni capaci di garantire un *welfare* europeo.

Di fronte al «mito della mondializzazione» (allora, come ricorda Bourdieu, il 70% degli scambi economici era intra-europeo e il principale pericolo per l'economia europea era dato da un'exasperata concorrenza interna tra paesi con differenti livelli di protezione sociale che invece si trattava di uniformare verso l'alto...), evidentemente indotto da quelle parti della *nobiltà di Stato interessate* a deregolamentare e privatizzare ampi settori economici all'epoca in mano pubblica (o parzialmente controllati da essa) e dalle frazioni della classe dominante proiettate verso una competizione sovranazionale, si trattava di unire i lavoratori dei diversi paesi per evitare politiche di *dumping* sociale – per quanto difficile fosse. Pertanto, occorreva considerare l'«eccezionale forma d'*insicurezza* [corsivo mio]» (Ivi: 47) e il sentimento di malessere promossi tra i lavoratori manuali e la piccola borghesia dalle politiche neoliberiste in paesi come la Gran Bretagna e gli Usa (aspetti che oggi sono più estesi e politicamente strumentalizzabili innanzitutto *contro* gli stessi soggetti più sofferenti *oggetto* di una politica di protezione selettiva a favore degli autoctoni rispetto ai semplici residenti non nazionali quando non si tratta di mera retorica elettorale). In tal senso, era necessario battersi contro «il deperimento dello Stato» (Ivi: 50) nelle sue funzioni sociali, ma tale difesa non doveva assumere «qualsivoglia forma nazionalistica», tanto che secondo Bourdieu era possibile «lottare contro lo Stato nazionale e difendere, al contempo, le funzioni “universali” che esso svolge – con un'evidente inclinazione durkheimiana – e che possono essere svolte altrettanto bene, *se non meglio* [corsivo mio] da uno Stato sovranazionale» (Ivi: 51). Per questo motivo Bourdieu poneva già allora una domanda ineludibile, almeno per chi intende dare forza ad un programma democratico *espansivo*:

non dobbiamo forse lottare per la costruzione di uno Stato sovranazionale, relativamente autonomo rispetto alle forze economiche internazionali e alle forze politiche nazionali, e capace di sviluppare la dimensione sociale delle istituzioni europee? (Ibidem)

E se lo Stato storicamente «si è posto come forza razionalizzatrice al servizio delle forze dominanti [...], per evitare che le cose vadano in questo modo» si sarebbe dovuto inventare «un nuovo internazionalismo, almeno su scala europea, contro la regressione nazionalistica che, all'ombra della crisi [corsivo mio] – e Bourdieu non avrà modo di vedere la crisi mondiale esplosa nel 2007/8 – minaccia in misura variabile tutti i paesi europei [corsivo mio]» (Ibidem). Esso avrà il compito di promuovere la costruzione di «istituzioni che siano capaci di controllare le forze del mercato finanziario [e] d'introdurre su scala europea – i tedeschi usano una parola magnifica – un *Regrezionsverbot*, un divieto di regressione rispetto alle conquiste sociali» (Ibidem). Bourdieu, infine, concludeva il suo intervento con un attacco ai troppi intellettuali «ambigui» su tale questione. Essi sembravano «troppo occupati con i loro giochi accademici», chiusi in «una difesa verbale della ragione e del dialogo razionale» o, nella «variante post-moderna», inclini ad accettare «l'ideologia delle fine delle ideologie, con la condanna dei grandi racconti o la denuncia nichilistica della scienza» (Ivi: 54).

Pertanto, come mostreremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, il ruolo degli intellettuali critici e una rinnovata azione sindacale diventavano, secondo Bourdieu, essenziali per promuovere un imprescindibile *movimento sociale europeo* (Bourdieu 2001b: 15-28). Quanto tale opzione era e rappresenta ancora oggi, in un quadro socio-economico e politico assai mutato, «un'utopia razionale» e dunque una risposta agli approcci tecnocratico-economicistici e populistico-nazionalistici dominanti? Ci pare impossibile abbozzare una risposta adeguata, se non altro perché siamo in una fase di profonda incertezza, in cui le *evidenze accecanti* sembrano deporre più per una disintegrazione che per una ripresa, su nuove basi, del processo di unificazione europea.

Provare a ritornare su quel frangente sarà dunque più utile per continuare ad interrogarci sull'esistenza e la promozione delle condizioni e delle disposizioni necessarie per un *autentico progresso dell'universale*, in contrapposizione alla perpetuazione della violenza (non solo) simbolica neanche troppo dissimulata nelle forme di uno pseudo-universale aggressivo (Susca 2017: 51-72). Insomma, trovare un varco affinché possa emergere *un po' di possibile* – per rubare una battuta a Gilles Deleuze – *contro la fatalità del probabile*, in una fase in cui alla crisi di legittimazione dell'integrazione neoliberale – di cui la gestione del caso greco è paradigmatica – sembra contrapporsi principalmente l'irrazionale recupero delle istanze etnocentriche del «pensiero di Stato» improntate su sangue-e-suolo e orientate, ci sembra, in ultima istanza, verso un orizzonte nazional-liberistico che recupera ed attualizza il tratto più eminentemente autoritario del liberalismo (Chamayou 2018) nei confronti di una *società ingovernabile*, per riprendere una riflessione di matrice foucaultiana. In tal

senso, è interessante notare come lo stesso Michel Foucault – sul rapporto Bourdieu/Foucault si è tornati di recente a riflettere anche in Italia (Brindisi, Irrera 2017) – focalizzerà la sua attenzione sull'affermazione *in fieri* del neoliberalismo, in particolare sulle correnti eterogenee e al contempo ritenute complementari (l'ordoliberalismo tedesco e il neoliberalismo americano, in particolare nella versione beckeriana) che lo hanno alimentato, in termini di *nuovo regime governamentale* correlato con *la nascita della biopolitica*, dedicandovi alcuni corsi (Foucault 2015), o parte di essi (Foucault 2017), alla fine degli anni Settanta (pur senza ulteriori e necessari approfondimenti). Essi sono risultati sintomaticamente *in anticipo* rispetto alle analisi e all'impegno bourdieusiano, anche se quest'ultimo è risultato tuttavia più attento ad individuare con maggiore precisione analitica i luoghi e le relazioni in cui fanno *presa* i dispositivi di potere (Cronin 1996; Susca 2013: 231). Anche di questa *sfasatura* terremo conto nei successivi paragrafi sulla base delle recenti riflessioni di Christian Laval (2018).

6.2 Dalla critica dei “socialismi reali” alla critica del neoliberalismo

Bourdieu non ha risparmiato critiche radicali né ai “socialismi reali” – a quel che chiamava «sovietismo» –, né al Partito comunista francese, a cui, diversamente da tanti importanti intellettuali francesi degli anni Sessanta, non aderì mai. In tale scelta vi era sicuramente uno scarto in termini di *habitus* (Bourdieu 2005d), come rimarcherà in diverse occasioni ironizzando, amaramente, sulla riconversione di tanti ex gauchisti in alfieri del neoliberalismo, intravedendovi una sorta di euforica postura neo-dogmatica mantenuta e riproposta sul versante opposto. Tuttavia, l'irriducibilità a Marx e ai marxismi, con i quali si dispiegò, come abbiamo tentato di mostrare nella prima parte di questo lavoro, un rapporto quanto meno sfaccettato, non impedì a Bourdieu di promuovere una solida e originale posizione politicamente critica e di sinistra in cui il rigore scientifico – impresso nella necessità di conquistare un'autonomia delle scienze sociali *in quanto scienze* e in tal senso partendo dalla necessaria articolazione delle teorie di Marx, Durkheim e Weber per tentare di superarle – non venisse meno; in cui, pertanto, autonomia e impegno non risultassero dicotomici, bensì coesenziali come sempre più esplicitamente attesteranno gli interventi bourdieusiani *diretti* nella sfera pubblica (Bourdieu 2002b). In tal senso, ai fiancheggiatori occidentali, più o meno critici, delle “democrazie popolari” ricorderà, in un'intervista rilasciata a *Liberation* nel 1981, in occasione della radicalizzazione della politica repressiva e antisindacale polacca operata da Wojciech Witold Jaruzelski, la necessità di riscoprire la tradizione libertaria di sinistra (Bourdieu 2002b: 165-169).

In quella occasione Bourdieu fu tra i firmatari (insieme, tra gli altri, a Michel Foucault) di un appello molto critico nei confronti della *realpolitik* del governo francese a guida socialista. In esso si denunciava l'impossibilità di considerare come semplice «affare interno» di un singolo Stato

l'instaurazione di una dittatura militare con tanto di proclamazione della legge marziale in evidente contrasto con «gli obblighi della morale internazionale» (Ivi: 164). Inoltre, nell'intervista a *Liberation*, il sociologo francese sottolineava come il Pcf avesse sottostimato il potere che aveva per promuovere una politica di pace all'interno della Polonia (a dispetto delle posizioni assai più chiare del segretario del Pci Enrico Berlinguer, come osservava lo stesso Bourdieu), e come le posizioni degli intellettuali comunisti non riuscissero a riconoscere e ad opporsi a una dittatura militare così come avevano fatto con quella cilena di Pinochet.

In generale, Bourdieu, indagando fin dagli anni Sessanta i “socialismi” dell'Est, seppure nel campo più strettamente educativo, e rilevandone le distanze tra proclamazioni egualitarie e politiche effettive (Bourdieu, Passeron 1967), concentrerà la sua critica sul feticismo – in senso marxiano – della delega e sull'alienazione politica potenzialmente impressa nella forma-partito riscontrando un'estremizzazione di tale logica nei regimi dei Partiti-Stato (da cui le democrazie pluripartitiche si distinguevano per una differenza di grado). Ciò portava il sociologo francese ad evocare, in un intervento intitolato *Monopolio politico e rivoluzioni simboliche* del 1990 (Bourdieu 2005c: 93-101), Tommaso d'Aquino per descrivere come «il popolo aliena la sua autorità in origine sovrana a favore del partito plenipotenziario [...] che sa e fa, meglio del popolo, ciò che è buono per il popolo» (Ivi: 94-95). Ne derivava che il sistema sovietico, «per una sorta di falso in scrittura sociologica, può assorbire la “società civile” nello Stato, i dominati nei dominanti, realizzando, sotto forma di una dittatura vera travestita in dittatura del proletariato, il sogno di una borghesia senza proletariato che Marx additava alla borghesia del suo tempo» (Ivi: 95). Si attuava, pertanto, «un monopolio della manipolazione legittima del discorso e dell'azione politica» e dunque una forma di assolutismo, più che di totalitarismo (Ivi: 93-94). Esso era la risultante di due forme di legittimazione convergenti – scientificità e rappresentatività – in cui il marxismo (o sarebbe meglio dire il canonico marxismo-leninismo), «in quanto scienza assoluta del mondo sociale, dona[va] a coloro che ne erano i custodi e i garanti statutari il potere di situarsi da un punto di vista assoluto che [era], al tempo stesso, il punto di vista della scienza e il punto di vista del proletariato» (Ivi: 94), assicurando, dunque, alle burocrazie partitiche e agli intellettuali organici, il potere epistemico-simbolico della scienza e politico-democratico del proletariato in quanto *classe universale*. In altri termini, ne scaturiva una sorta di «populismo scienziata» (Ibidem) che aveva svuotato la carica utopica di una filosofia sociale votata all'emancipazione e ne aveva eroso la funzione critica come testimoniavano ampiamente, agli occhi di Bourdieu, gli intellettuali “organici” o d'apparato. Rispetto ad essi, il sociologo francese sottolineava come «l'intellettuale autentico è colui il quale è in grado di instaurare una collaborazione nella separazione», nella consapevolezza che, lontano dalle esibizioni giornalistiche, «deve solo a sé e alle sue opere [...] un'autorità propriamente intellettuale e una competenza di cui si avvale per intervenire,

come autore, a suo rischio e pericolo, nella politica» (e Bourdieu non a caso richiamava le figure di Chomsky e Sakharov) (Ivi: 99). In tali formazioni sociali, in cui la differenziazione dettata dal capitale economico risultava per lo meno attenuata dalla statizzazione dei mezzi di produzione, Bourdieu, in una conferenza su *La variante "sovietica" e il capitale politico* (Bourdieu 2009²: 27-31) tenuta a Berlino Est il 25 ottobre 1989 (dunque a ridosso della caduta del Muro), ipotizzava che il principio di *divisione sociale*, capace di assicurare un accesso diseguale alle risorse, passasse in prima istanza dal *capitale politico*, quale forma specifica di capitale sociale la cui accumulazione in termini di «appropriazione privata di beni e servizi pubblici» – visibile anche tra «l'élite» socialdemocratica» scandinava capace di costruire delle «vere e proprie dinastie politiche» (Ivi: 29) –, aveva raggiunto un limite estremo.

La crisi di quei sistemi, di cui il sociologo francese vedeva come principali antagonisti i detentori di un capitale scolastico e culturale non riconosciuto dalla «nomenklatura politica», e la caduta del Muro di Berlino, lasciavano aperta l'*ipotesi* di orientare un mutamento in cui gli intellettuali che sognavano un «vero socialismo» fossero in grado di stringere un'alleanza con i dominati (principalmente lavoratori manuali) e i ceti impiegatizi pubblici, pur nella consapevolezza che «l'effetto dimostrativo» esercitato dal «capitalismo comune» poneva questi ultimi nelle condizioni di non rifiutare facilmente «le soddisfazioni immediate» rispetto alla realtà di «un *welfare state* di terz'ordine» (Ivi: 30-31). Si sarebbe potuto così saldare un movimento che *levandosi ad Est* avrebbe potuto ri-guardare l'intero spazio europeo sfuggendo alla falsa alternativa tra il conservatorismo neoliberale in ascesa e le rovine dell'ex impero sovietico.

Sotto questo aspetto, è interessante sottolineare la critica di matrice neomarxista promossa da Michael Burawoy (2015) all'approccio bourdieusiano in tema di mutamento sociale. Il sociologo inglese, rileggendo i concetti, rispettivamente gramsciani e bourdieusiani, di egemonia e di dominazione simbolica ha posto in risalto i limiti di entrambi nella loro capacità di render conto dei processi di sfruttamento, costituzione, riproduzione nonché di rottura di un determinato ordine sociale. Se l'egemonia gramsciana rinvia ad un *consenso* dei lavoratori che nasce nella fabbrica, senza che sia meramente estorto da parte dei capitalisti e senza far intervenire una frattura tra attività cosciente e incosciente, e trova la sua articolazione nel rapporto Stato-società civile, anche se allo stesso tempo la *posizione* occupata dai lavoratori nel processo di produzione – in particolare dagli operai della grande fabbrica – ne fa *potenzialmente* un soggetto rivoluzionario a stretto contatto con gli intellettuali organici alla classe (da qui la concezione del partito comunista come *nuovo Principe* riprendendo la riflessione di Machiavelli), la dominazione simbolica rinvia, secondo l'interpretazione di Burawoy, ad un misconoscimento dei rapporti di potere che pervade *ogni* formazione sociale in quanto risultante di un *habitus* incorporato e tendenzialmente stabile. Quest'ultimo porta i subalterni a non riconoscere

l'oggettivo processo di spoliazione a cui sono sottoposti e, in particolare, spinge i lavoratori salariati ad interpretare soggettivamente come un *gioco* il processo lavorativo in cui sono sfruttati depotenziandone la capacità di sovvertimento del medesimo. Burawoy, a differenza di Gramsci, non crede che vi sia una tendenza *cosciente* dei lavoratori a collaborare con i capitalisti ed accetta quella che Bourdieu nelle *Méditations Pascaliennes* (Bourdieu 1998a: 201-216), rielaborando un precedente lavoro, chiama *la doppia verità del lavoro* (con un richiamo esplicito, assai raro nelle sue pagine, alla teoria marxiana dello sfruttamento del lavoro). In particolare, come già anticipato, il riferimento è all'idea di *gioco* (ad esempio la sfida a produrre il maggior numero di pezzi nel minore tempo possibile come attestazione di un'abilità) in cui sono soggettivamente *presi* i lavoratori.

Tuttavia, Burawoy, sulla base di alcuni suoi studi sul campo condotti in fabbriche statunitensi e di paesi dominati dal "socialismo di Stato" negli anni Ottanta (Burawoy 1985), giunge alla conclusione che nei primi si può pensare che siano effettivamente all'opera dei processi di misconoscimento ma nei termini di una *mistificazione* operata da apparati istituzionali *propri* delle società capitalistiche, senza dunque ricorrere all'esistenza di una dominazione simbolica semi-eternizzata e di un correlativo *habitus* profondamente ancorato (nozione che il sociologo inglese ritiene non scientifica in quanto non osservabile se non *ex post* e pertanto tautologica) tra gli agenti sociali. Al contempo, nei paesi all'epoca "socialisti" era proprio la *trasparente* discrepanza tra ciò che il potere incarnato dai Partiti-Stato enunciava – il *surplus* prodotto, l'equivalente del plus-valore, veniva accentrato per essere redistribuito in modo socialista, dunque *per il bene di tutti* – e ciò che i lavoratori *vedevano* – un'articolazione della società in cui le classi continuavano ad esistere, un processo di produzione (non solo di distribuzione) diretto dall'alto e un aumento della penuria di beni – che spiegava la debolezza di quei sistemi e le continue rivolte operaie, paradossalmente più forti (e *oggettivamente marxiane*) ad Est che ad Ovest. In tal senso, si pensi solo al radicamento e alla forza esercitata da Solidarność come ha osservato da un'altra prospettiva anche Giovanni Arrighi (2010: 103-105; Girometti 2011).

I mutamenti e lo sgretolarsi del consenso nei confronti dei regimi realsocialisti erano dunque insiti nei *rapporti di produzione* (piuttosto che dovuti ad una diseguale dotazione di capitale politico monopolizzato da un'unica organizzazione politica) e, in tali formazioni sociali, non vi era all'opera alcuna dominazione simbolica (almeno come dispositivo principale) che, tra l'altro, avrebbe dovuto palesarsi in forme assai più robuste in società che era legittimo attendersi che fossero capaci di plasmare con meno resistenze le identità sociali. Burawoy può pertanto sottolineare che se «l'egemonia non è solo una questione di consenso», la precarietà del "socialismo di Stato", rendendo più *trasparenti* i processi di sfruttamento, ha consentito agli stessi intellettuali di avere «più margini di manovra per impegnarsi a fianco dei lavoratori ed elaborare "egemonie" alternative *dal basso* [corsivo

mio]»¹²⁵, costruendo vere e proprie «contro-egemonie» che, per quanto sconfitte, hanno messo in campo degli «embrioni di ordini socialisti alternativi» che minano la fondatezza dell'«interiorizzazione profonda delle strutture sociali» (Burawoy 2015: 363) ricavabile dalla sociologia bourdieusiana (profondamente simile, in questo, a quella parsonsiana secondo Burawoy).

In realtà, la critica di Burawoy (forse in parte ridimensionata dalle sue ultime riflessioni che abbiamo ripreso nel precedente paragrafo) ci pare che sia *più complementare che contrapposta* alle posizioni di Bourdieu. A quest'ultimo, come abbiamo segnalato sopra, non è certo sfuggita la necessità di mettere in campo un'alleanza tra intellettuali critici e classi lavoratrici orientata verso la ricerca di un *possibile* socialismo democratico – assai più difficile da praticare dopo la disfatta e il consolidamento dell'*immagine* del “socialismo reale” in quanto autentica forma di socialismo, come lo stesso Burawoy sottolinea – e ciò senza che i concetti di *habitus*¹²⁶, che in realtà designa niente più che una forma di *libertà vincolata* (Sapiro 2010), e dominazione simbolica rappresentassero un ostacolo teorico e politico così insormontabile. Essi, se tendono a lasciare troppo ai margini la dialettica marxiana tra modo di produzione e rapporti *sociali* di produzione, semmai, nella loro duttilità più che inscalfibile rigidità, risultavano necessari per non cedere ad illusorie pratiche meramente volontaristiche (improntate sulle filosofie soggettiviste) o, al contrario, ad approcci meccanicistici, ponendo in rilievo come

l'autonomia relativa dell'ordine simbolico, in ogni circostanza e soprattutto nei momenti in cui si ha uno scollamento tra le speranze e le opportunità, può lasciare *un margine di libertà* [corsivo mio] a un'azione politica volta a riaprire lo spazio dei possibili (Bourdieu 1998a: 246).

D'altra parte, in società i cui regimi politici (tranne la Russia sovietica la cui classe operaia, tra l'altro, non risulterà un soggetto collettivo particolarmente attivo *contro* il Partito-Stato), erano in gran parte il prodotto geopolitico della divisione del mondo in *blocchi d'influenza* (per utilizzare un linguaggio eufemizzato) più che il risultato di un processo rivoluzionario, la contestazione di tali sistemi non passava *solo e semplicemente* dalla richiesta di una democratizzazione dei socialismi di Stato in nome di un socialismo democratico. Infatti, la sedimentazione di *altre* credenze e disposizioni non in linea con la retorica socialista internazionalista è emersa fin troppo evidentemente nel riaffiorare di posizioni conservatrici e nazionalistiche (oggi ancora più marcate), così come attraverso la capacità delle vecchie e nuove élites di adattarsi ai mutamenti intercorsi (Eyal, Szelényi, Townsley

¹²⁵ Burawoy cita come esempi i consigli operai ungheresi del 1956, i primi tempi del Sessantotto praghese, i movimenti polacchi di Solidarność del 1980-81, il socialismo di mercato in occasione delle riforme degli anni Ottanta in Ungheria, l'effervescenza della società civile sovietica durante gli anni della Perestrojka.

¹²⁶ Sul concetto di *habitus* gioverà ricordare come Bourdieu smentisse categoricamente il suo carattere monolitico, immutabile e fatale ricordando che «il grado in cui un *habitus* è sistematico (o, al contrario, diviso, contraddittorio), costante (oppure fluttuante e variabile) dipende dalle condizioni sociali della sua formazione e del suo esercizio, e che quindi *può e deve essere misurato e spiegato empiricamente* [corsivo mio]» (Bourdieu 1998a: 71).

1998), nonché di guidarli, grazie all'egemonia neoliberale in espansione.

Pertanto, nelle posizioni di Bourdieu ci pare che vi fosse il richiamo, a veder bene davvero *utopico*, ad una *politica della verità* incentrata su un *intellettuale collettivo* che valorizzasse l'autonomia dello *status* di ricercatore senza negare l'intrinseca politicità del sapere a partire da un programma *negativo* – «Ni Staline ni Thatcher» – significativamente esposta in un'autentica rivista europea come *Liber* (Bourdieu 1989b), la cui nascita, nel 1989, era stata promossa dallo stesso Bourdieu. Al contempo, la tendenziale riconversione in senso social-liberale delle socialdemocrazie occidentali porterà il sociologo francese ad approfondire le sue critiche sul versante neoliberale, in cui intravedeva una sorta di nuova postura tanto dogmatica quanto lo era stata quella di troppi intellettuali fiancheggiatori (o critici troppo tiepidi) dei socialismi di Stato. Lo farà sulla base di ricerche empiriche di ampio respiro come *La Noblesse d'État* e – per i più critici – la controversa e già richiamata più volte *Misère du monde* o ancora su una vasta inchiesta riguardante il mercato immobiliare in Francia che, come abbiamo già detto, troverà una sistematizzazione teorica ne *Les structures sociales de l'économie*. Ciò che emerge da queste ricerche è un mutamento della *forma di dominio*, in primis simbolica e politica, e in tal senso una sua netta involuzione: dalla tendenziale centralità del capitale culturale e della regolazione statale (in cui era emersa una “mano sinistra”, sociale e redistributiva, in lotta contro la conservatrice “mano destra”), all'espansione della logica economicistica e della correlativa “mano destra” dello Stato. Una «rivoluzione conservatrice» (Bourdieu 2002b: 349-355) operata *all'interno dello Stato* dalle nuove élites, e non, secondo Bourdieu che si confrontava direttamente con il caso francese, una mera azione dovuta all'espansione di un generico e imperialistico mercato globale come potrebbe a volte emergere dai suoi stessi scritti più militanti (Bourdieu 1999: 107-114) e dalla costituzione di una necessaria «*contro-doxa*» anti-neoliberale che alimenterà le organizzazioni politiche e sindacali della sinistra altermondialista (Laval 2018: 152-155).

In questi termini, come ha sottolineato Christian Laval rileggendo *insieme* Bourdieu e Foucault, se per quest'ultimo il neoliberalismo che inizia a prendere forma a partire dagli anni Settanta è il sintomo di una crisi dell'*arte di governare* gli uomini e allo stesso un tentativo di risposta (da prendere sul serio nelle sue elaborazioni) che preme verso un «*governo economico* degli uomini» (Ivi: 31) in cui *i poteri*¹²⁷ *spingono* gli individui ad agire in termini di interessi e calcoli utilitaristici, più che attraverso forme d'interdizione e repressione manifeste, per il primo il neoliberalismo si presenta come «il principio teorico e dossico di una nuova forma di azione dello Stato che non è più solo orientata verso il mantenimento dell'ordine pubblico su un territorio e l'unificazione di un mercato

¹²⁷ Foucault non si riferisce solo allo Stato, dato che le pratiche statizzanti possono incarnarsi *anche* all'esterno sperimentando forme nuove di statizzazione delle relazioni di potere relativamente ai domini individuali e sociali dell'esistenza.

nazionale, ma verso la *costruzione* [corsivo mio] di un mercato mondiale e la partecipazione attiva attraverso la concorrenza che esso impone» (Ivi: 142).

6.3 Il neoliberismo tra ideologia del mercato e rivoluzione (neo)conservatrice

Se il passaggio fondamentale dell'impegno pubblico di Bourdieu nel campo politico è avvenuto con il suo attivo sostegno agli scioperi del 1995, ciò che lo ha spinto a rendere le sue posizioni sempre più visibili nasceva dalla necessità di mettere in evidenza quanto fosse imprescindibile *resistere* a quella che identificava come una falsa modernizzazione che metteva in discussione conquiste storiche – promosse *in primis* dalle lotte del movimento dei lavoratori – come il servizio pubblico e la sicurezza sociale, che oggi tornano ad essere reclamati sotto forma di *economia fondamentale* (Collettivo per l'economia fondamentale 2019), le cui lacune e contraddizioni non sarebbero state superate dall'importazione della logica economicistico-aziendalistica nel servizio pubblico o da un processo di vera e propria privatizzazione.

La critica di Bourdieu al pensiero neoliberale, alla «sociodicea» che vi presiedeva (e che a ben vedere continua a presiedervi *in forma negativa* anche oggi quando si valorizzano pratiche orgogliosamente anti-intellettuali affianco ad approcci di fatto tecnocratici) in termini di esaltazione della *competenza* dei dominanti¹²⁸ era in realtà già leggibile *in nuce* in un testo scritto con Luc Boltanski nel 1976 come *La production de l'idéologie dominante*. In esso, pur non facendone il centro di una teorizzazione specifica, trova più di un ancoraggio la successiva lettura del neoliberalismo come rivoluzione (neo)conservatrice, in quanto tentativo di realizzare attraverso l'impiego prioritario di mezzi politici e simbolici "l'utopia" di un *individuo* universalmente razionale e calcolatore, ovverosia *imprenditore di sé stesso* e coronamento della trasformazione dello stesso lavoratore salariato in *capitale umano* secondo una lettura foucaultiana di Becker (Foucault 2017). In questo denso intervento, su cui a distanza di quarant'anni tornerà a riflettere Boltanski (2008), i due sociologi, che in quel periodo firmarono *insieme* diversi importanti studi (Bourdieu, Boltanski, Saint Martin 1973; Bourdieu, Boltanski 1975a, 1975b), pongono in risalto come l'idea di "rottura" e, in qualche modo di "rivoluzione", stiano cambiando campo – passando *da sinistra a destra* – in nome di una razionalità economica. Vi si tratteggia, pertanto, una "nuova ideologia" delle *élites* al potere di cui i progetti di "nuova società" promossi da Jacques Chaban-Delmas e Jacques Delors, da una parte, e di "liberalismo avanzato" promosso dall'allora presidente della Repubblica francese Valéry Giscard D'Estaing, dall'altra, rappresentano le punte più avanzate di tale inclinazione. Bourdieu e Boltanski in questa

¹²⁸ Come ha sottolineato Bourdieu: «la forza dell'ideologia neoliberista sta nel suo fondarsi su una sorta di neo-darwinismo sociale: sono i migliori e i più brillanti, come si dice ad Harvard, che trionfano (Becker, premio Nobel, per l'economia ha sviluppato l'idea secondo cui il darwinismo è il fondamento della predisposizione per il calcolo razionale che egli attribuisce agli agenti economici)» (Bourdieu 1999: 52).

congiuntura sottolineano come l'uso intensivo delle scienze sociali – e soprattutto economiche – diventi dirimente per incentivare l'avvento di un *nuovo modo di dominazione* che assuma le vesti del cambiamento e che identifica, pertanto, «la filosofia sociale della frazione dominante della classe dominante» (Bourdieu, Boltanski 1976). Essa, come riassume Laval, non gioca più semplicemente in difesa dello *status quo*, bensì muove «una critica dello stato esistente delle cose» e proprio questa rivendicazione le consente di «accusare di conservatorismo tutti coloro che resistono al cambiamento» (Laval 2018: 215). Ne deriva che il potere non sembra temere la critica e che il cambiamento *diventa* ad un tempo necessario e desiderabile.

La via da percorrere per promuoverlo è però nelle mani degli *esperti* che sono i soli a conoscere la direzione *ineluttabile*. Il conservatorismo assume allora un carattere nuovo: «esso obbedisce alla “fatalità del probabile”» in quanto dettata dalle leggi economiche. «Bisogna accettare il cambiamento» perché *non ci sono alternative* secondo il successivo adagio thatcheriano... Questo è ciò che i due sociologi chiamano «conservatorismo riconvertito», in opposizione al «conservatorismo dichiarato» (Ibidem) delle frazioni declinanti della classe dominante. Questa nuova doxa, attraverso l'impiego di «luoghi comuni» prodotti nei luoghi considerati *neutri* (quelli propri della tecnocrazia moderna e pianificatrice francese), che Bourdieu e Boltanski antepongono ed esaminano nel loro saggio (Bourdieu, Boltanski 1976: 9-31), rende la classe dominante portatrice di una nuova ideologia fondata sulla fine delle ideologie, la valorizzazione in sé e per sé del cambiamento orientato verso il *mito* di una società in cui le differenziazioni sociali e politiche tendevano a sfumare di pari passo con la *credenza*, che si vorrebbe post-ideologica, in una crescita economica continua ed equilibrata. Non a caso, in questa raccolta di *luoghi comuni* trova una menzione il termine «(*neo*)liberalisme» (Ivi: 18) affianco ad una citazione di Giscard D'Estaing in cui lo si descrive come «la forma più sapiente del pensiero economico» nella ricerca della «crescita continua o dell'equilibrio ad un certo livello» che ne fa «una delle teorie più avanzate e nuove» a cui occorre «dare il nome moderno: neoliberalismo» (Giscard d'Estaing, Armand 1968). Se Bourdieu e Boltanski *vedono* il mutamento di campo assunto da un lessico che vuole promuovere un cambiamento profondo del *modo di governare la società* che in qualche modo recupera (e non di rado deforma) alcuni temi libertari esplosi nel corso delle contestazioni degli anni Sessanta, senza però assumere come centrale la rottura neoliberale *in itinere*, si deve a Michel Foucault un inquadramento critico delle correnti neoliberali che stavano diventando sempre più oggetto di dibattito pubblico in un'epoca dominata dalla stagflazione e dai lasciti dello *shock* petrolifero. Frangente temporale in cui emergevano i limiti del keynesismo – colti in modo originale anche a sinistra¹²⁹ – o, meglio, di ciò che è stato etichettato in tal modo e con non poche

¹²⁹ In tal senso si pensi agli interventi di matrice marxista, certamente diversi tra loro, di autori come James O'Connor (1979) sulla *crisi fiscale dello Stato*, seppure tarato sul binomio *warfare-welfare state* statunitense e sulla necessità di

contraddizioni rispetto al pensiero keynesiano. Nondimeno, si trattava di una congiuntura in cui s'iniziava a denunciare con forza, in ambito conservatore, *l'eccesso* di domande democratiche (Crozier, Huntington, Watanuki, 1977) e si sperimentavano i primi *inquietanti* successi politici neoliberisti (si pensi al *sapere* degli economisti neoclassici di Chicago *al servizio* della dittatura cilena pinochetista...).

Al filosofo francese, intento a discutere le tesi dell'ordoliberalismo tedesco degli anni Trenta (che mirava alla costituzione di un mercato concorrenziale più tarato sulla piccola impresa e concepiva la libertà economica come risorsa del benessere *su cui* si fondava lo Stato, con un rovesciamento dell'approccio classicamente liberale secondo cui si trattava di porre un limite al governo dotato di una sovranità illimitata) e il neoliberismo americano beckeriano (incentrato sul capitale umano come costante acquisizione di competenze ed estensione della *ragione economica* concorrenziale ad ogni sfera della vita), si deve un'attenzione non banale e meramente liquidatoria della *sfida neoliberale*. Egli non la vedeva né come semplice sintomo della crisi di accumulazione capitalistica secondo un'ottica marxista ortodossa, né come una sorta di nuovo totalitarismo, bensì come forma *in costruzione* di una governamentalità propria di un'epoca connotata dalla biopolitica, ossia dal passaggio da una forma sovrana del potere incentrata sulla *paura della morte* ad una disciplinare (incentrata sul *far vivere e lasciar morire*), dunque caratterizzata da una forma di governo meno *direttamente e centralmente* repressiva (che riadatta il potere sovrano più che farlo scomparire) esercitato tramite l'azione indiretta sul *milieu* – con una valorizzazione originale del *panopticon* benthamiano –, ed anonima – con esiti quanto meno distopici –, incentrata sull'auto-sorveglianza degli *individui* attraverso il calcolo esatto dei propri interessi.

Un cambiamento che paradossalmente aveva bisogno di *più interventi dello Stato* (in contrapposizione alla *fobia di Stato* fin troppo ingenuamente presente negli ambienti *gauchisti* dell'epoca come sottolinea Foucault) palesando le contraddizioni tra l'incremento delle domande sociali d'inclusione e la volontà di *plasmare* individui capaci di competere e autoregolarsi. Foucault non avrà tempo di vedere come andranno ad articolarsi *realmente* le politiche neoliberali, e quanto, ad esempio, saranno potenziate le politiche securitarie e carcerarie – tema particolarmente caro al filosofo francese – in un modo che è assai lontano da un'ipotetica «*governamentalità soft*» esercitata sui poveri (Laval 2018: 123). Rimangono, inoltre, suggerisce Laval, dei silenzi significativi di Foucault sulle disuguaglianze sociali che tali politiche iniziavano a produrre, anche se in forme non eclatanti come quelle odierne, e sul ruolo in controtendenza che la democrazia – non tematizzata da Foucault – poteva

promuovere una risposta socialista in merito, e di Lucio Magri alle prese con i limiti delle politiche di programmazione ispirate a Keynes partendo dalla crisi non solo economica che attanagliava l'Italia negli anni Settanta (Magri 2012: 181-185).

svolgere (Ivi: 125-129).

Rispetto all'affermazione del neoliberalismo, a sua volta, Bourdieu, come ha sottolineato Laval, rimodula la sua strategia critica passando da una lettura disincantata dei campi coinvolti nella produzione dei beni simbolici a una «*strategia difensiva*» (Ivi: 234) che fa del processo di autonomizzazione raggiunto da questi ultimi l'equivalente di una conquista di civiltà e conseguentemente della difesa della loro autonomia un *compito politico* di cui il Post-Scriptum de *Les Règles de l'Art – Per un corporativismo dell'universale* (Bourdieu 2005b: 425-437) – ne è forse la testimonianza più emblematica. La difesa delle frontiere *per entrare* nei campi culturali diventa dunque la condizione di efficacia politica delle stesse scienze sociali rispetto all'immediatismo populista ed è l'opposto di una difesa elitista del sapere, bensì «la logica conclusione della critica di un discorso tecnocratico» (Lane 2000: 169), tanto che è valorizzata la critica e la lotta contro le posizioni di rendita interne ai singoli campi e allo stesso tempo rispetto a coloro che dall'interno spingono per promuovere forme di eteronomia a vantaggio del campo economico da cui seguirebbe una complessiva banalizzazione dei primi, non di democratizzazione in termini di *universalizzazione dell'accesso all'universale*. Quest'ultima, infatti, implicherebbe un incremento delle dotazioni di capitale culturale e mutamenti strutturali della società *nel senso opposto* di una generale economicizzazione della vita.

Il neoliberalismo della scuola neoclassica, e in particolar modo le posizioni di Gary Becker, come abbiamo visto, diventano, pertanto, oggetto di un confronto sempre più serrato che porta Bourdieu a riposizionare il concetto stesso di disinteresse come *arma* – è stato colto anche da una posizione critica rispetto al sociologo francese (Silber 2011: 240) – contro le illusioni deleterie e l'*intenzione politica* di promuovere un *habitus* puramente economico. Se il sociologo aveva mostrato che non esistono condotte assolutamente gratuite (con alcune eccezioni come l'amore e l'amicizia) non per questo le posture connotate da generosità e dichiarato disinteresse erano meramente false o forme d'interesse mascherato riducibile ad *azioni intenzionali* in vista di un profitto. Esse erano *oggettivamente* portatrici di benefici individuali con un valore maggiore rispetto ad altri dal punto di vista della collettività, sia sul piano etico che su quello politico. Pertanto, come ha ancora opportunamente sottolineato Laval, «l'universale non è menzogna, “falsa virtù” o un velo da togliere. Ben al contrario, l'universale e i benefici che comporta costituiscono una necessità antropologica» (Laval 2018: 258) tanto che «un'antropologia comparata consentirebbe, credo – affermava Bourdieu –, di dire che esiste un universale riconoscimento del riconoscimento dell'universale» (Bourdieu 2009²: 147). Da ciò segue la necessità *politica* di difendere gli universi nei quali le persone hanno interesse all'universale, ricordando il *carattere storico* in cui prendono forma la ragione e i profitti di universalizzazione della ragione, dunque le condizioni sociali e culturali specifiche che vi presiedono, che consentono un *progresso*, pur minimo, della medesima *anche* quando essi sono perseguiti in forma più o meno

ipocrita. In effetti, Bourdieu, nel suo progetto di costruire *un'economia generale delle pratiche* che fosse in grado d'indagare la società come articolazione di campi relativamente autonomi, con poste in gioco, dinamiche di potere e interessi specifici, in cui gli agenti sociali sono segnati da *habitus* e forme distinte di capitale nello spazio sociale, aveva colto positivamente l'estensione della concettualizzazione economica operata da Becker alle sfere cosiddette "pure" delle attività culturali. Al contempo trovava del tutto fuorviante appiattare l'indagine di quei campi – le forme di dominio che li attraversavano, che Bourdieu intendeva disvelare per indebolirle – appiattendolo la logica economica su quella economicistica, tanto più su quella incentrata sull'individuo atomizzato degli economisti neoclassici.

Pertanto, nel progetto bourdieusiano, in cui si tendeva ad assumere e *piegare* il lessico e le scoperte economiche su un versante critico, vi era il rischio dell'*analogia* (Laval 2018, 179-180). Tuttavia, le indagini sull'*economia dei beni simbolici* e sull'*économie économique*, rilevando l'influenza dell'aspetto propriamente economico nel primo e simbolico nel secondo caso (entrambi celati nel *sensu pratico* che alimenta l'*habitus* degli agenti sociali), sono, in Bourdieu, aspetti inscindibili di un pensiero che si proponeva di andare in tutt'altra direzione rispetto al discorso (non solo) economico dominante – al *pensiero unico*, come si è detto, seppure con troppa approssimazione. Un approccio, quello bourdieusiano, che trova forti similitudini, ad esempio, con la già richiamata Scuola della regolazione e allo stesso tempo testimonia di almeno *due linee teoriche* (Laval 2018, 159-168) che interagiscono ed emergono, alternativamente, nello stesso impianto teorico, in base alle diverse congiunture. In effetti, le ricerche condotte da Bourdieu negli anni Sessanta e Settanta nei campi dell'educazione e della cultura avevano messo in luce quanto le disuguaglianze fossero irriducibili al capitale economico e quanto giocasse un ruolo dirimente il capitale culturale nella riproduzione sociale. In ciò si evidenziava una dissonanza, come abbiamo già sottolineato, dagli approcci marxisti, a partire dallo stesso *uso* del concetto di capitale, articolato da Bourdieu in diverse specie che mostrano, da un lato, le diverse forme di dominio inerenti ai vari campi (in cui sono le dinamiche di accumulazione, competizione ed esclusione a risultare dirimenti), dall'altro, il ridimensionamento della centralità del concetto di sfruttamento del lavoro ad opera del capitale come teorizzato da Marx, che, non meno delle teorie neoclassiche, ricadeva, secondo il sociologo francese, come abbiamo precedentemente discusso criticamente, nell'economicismo. Pertanto, se l'analisi bourdieusiana fino agli anni Ottanta aveva principalmente messo in rilievo un dominio simbolico incentrato sul *culto dello Stato* e delle grandi opere culturali ed artistiche che trovava una personificazione nella *Noblesse d'État*, a sua volta promossa dalle *grandes écoles*, nonché la priorità assunta dalla filosofia in quanto ragione scolastica, e dunque un ruolo non (così) egemone del campo economico, la graduale affermazione del neoliberalismo, promuovendo l'*habitus* economico, come ribadirà in uno dei suoi ultimi scritti (Bourdieu 2003c: 79-

90), e il suo *sconfinamento* negli altri campi, poneva *l'économie économique* come *nuova ragione scolastica*, come vero e proprio *nomos* (Bourdieu 2016: 608), capace d'imporre una «visione di destra» sia del mondo economico che del mondo sociale. In altri termini capace d'imporsi a tutta la società (Laval 2018: 205).

Ne risultava, dunque, il tentativo di rendere pervasiva la logica del mercato ai campi più disparati rendendone reversibile l'autonomizzazione (che Bourdieu, sulla scorta di Durkheim, assumeva come aspetto specifico della modernità e in opposizione all'*économie économique*). Si veniva a ridefinire, così, lo stesso *campo del potere*, in cui si misurano e agiscono a distanza le logiche in cui si articolano i vari campi, il principio di visione e di-visione della società. Ridefinizione difficilmente percepibile, data la sua vastità e intensità, che produce nuove strutture cognitive che vengono ad assumere come matrice il dominio del capitale economico. Allo stesso tempo, Bourdieu, in un celebre discorso del 1997 in occasione del conferimento di un premio intitolato a Ernst Bloch, attuando un parallelo singolare con la Germania degli anni Trenta, presentava il neoliberalismo come una forma di *rivoluzione conservatrice*, richiamando il radicalismo regressivo e totalizzante heideggeriano su cui si era già soffermato criticamente nei decenni precedenti (Bourdieu 1989c) analizzando il campo filosofico. Il neoliberalismo, in tal senso, avrebbe assunto e distorto le parole tipiche della cultura progressista (ragione, scienza, progresso) per sovvertire l'ordine sociale segnato dalle conquiste del movimento operaio e restaurare un mondo “originario”, più “puro”, in cui, in questo caso, al posto di una mitizzazione premoderna, era il capitale economico che veniva mitizzato/naturalizzato e che non doveva avere più freni ed espandersi. Un ordine che aveva non di meno come matrice la «rivoluzione conservatrice» statunitense e in cui la retorica identitaria e razzista (come ha sottolineato Laval) diventava il modo per neutralizzare gli effetti distruttivi delle politiche neoliberali.

Tutto ciò, *oggi*, in un'ottica che si vorrebbe de-globalizzante e in realtà presa nei processi di riconfigurazione dei poli egemonici del sistema-mondo, senza indebolire il dominio del capitale economico, bensì usando come schermo la priorità nazionale, diventa forse ancora più esplicito ad esempio dopo l'elezione di Trump negli USA (e dopo lo stesso esito del referendum sulla Brexit nel Regno Unito). In definitiva, si trattava di un ordine che beneficiava della restaurazione dei valori tradizionali in cui l'*obsequium* – riprendendo una categoria della filosofia politica spinoziana – nei confronti del *nomos* economico si coniugava con l'obbedienza dovuta allo Stato teso a legittimarlo.

6.4 L'utopia realistica di un movimento sociale europeo?

Come reagire ad una rottura considerata *epocale* come quella cosiddetta neoliberale? Bourdieu, parlando da un'ottica europea, in una raccolta di interventi politici intitolata *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, pubblicata nel 2001, riteneva che di fronte alla «concentrazione e

mobilitazione del capitale culturale» su cui si basa il potere di «organismi, agenzie di pubbliche relazioni, lobbies dell'industria e delle aziende private» solo una «forza critica, fondata su una mobilitazione analoga, ma orientata su tutt'altri fini, potrà dimostrarsi efficace» (Bourdieu 2001b: 8).

In tal senso, di fronte ad un mutamento di strategia per cui nelle imprese era diventata *centrale* la ricerca del profitto a breve termine, per cui le stesse assunzioni erano sottoposte agli «imperativi della flessibilità» e «l'intera vita dei salariati era posta sotto il segno dell'insicurezza e dell'incertezza» (Ivi: 53)¹³⁰, egli considerava essenziale muovere dalla consapevolezza di una tendenziale evaporazione dei poteri e della loro efficacia a livello nazionale. In tal senso, pur ritenendo lo Stato nazionale, come abbiamo anticipato, al netto di ogni nazionalismo, *un'arma* realisticamente utile ai subalterni per *resistere* alla rivoluzione neoliberista¹³¹, nondimeno assumeva che la *restaurazione della politica* (contro l'anti-politica dei determinismi economici) passasse *oltre* lo Stato nazionale verso uno Stato transnazionale e mondiale e facesse perno su un'azione sindacale rinnovata che superasse «la frammentazione per obiettivi e nazionalità» trovando una sede di coordinamento sovranazionale. Detto altrimenti, si trattava di promuovere *gli stati generali di un movimento sociale europeo* (Ivi: 65), in cui militanti sindacali e dei movimenti sociali trovassero un raccordo con i ricercatori critici e orientassero il processo di unificazione europea su basi opposte rispetto all'integrazione neoliberale improntata sulla logica dell'*unifica et impera* (Ivi: 105-124) rivestita nello pseudoconcetto di globalizzazione, in cui in realtà s'intendeva universalizzare un modello di sviluppo – quello statunitense –, il più forte e diseguale.

Quella di Bourdieu non era certo un'adesione ad un'Europa che già si preparava ad essere quasi esclusivamente «una banca e una moneta unica»¹³² in uno spazio di esasperata libera

¹³⁰ Sotto questo aspetto Bourdieu non mancherà di polemizzare con autori come Ulrich Beck (2001) e Antony Giddens (2000, 2001) che nell'avvento della *società del rischio*, con «il mito della trasformazione dei salariati in piccoli imprenditori», non vedevano quanto tali pratiche assumessero un valore *normativo* tarato sulle pratiche delle classi dominanti (Bourdieu 2001b: 54).

¹³¹ In un'intervista coeva a cui abbiamo già fatto riferimento (Bourdieu 2012d), il sociologo francese sottolineava come l'indebolimento di tutti gli ostacoli alla libera circolazione dei capitali e agli investimenti all'estero andava di pari passo con la preclusione di tutte le forme di protezionismo, salvo quella riservata ai dominanti, tanto che «i dominati devono essere liberali [mentre] i dominanti *possono* [corsivo mio] essere protezionisti» (Ivi: 130) – e il *protezionismo selettivo* odierno (strumentalmente e retoricamente propagandato a favore di *una parte* dei lavoratori autoctoni) degli Stati più ricchi, ma in declino, come gli USA, è una conferma della posizione bourdieusiana più che una smentita.

¹³² Le problematiche legate alla moneta unica e al ruolo della Banca Centrale Europea evidenzieranno, *dopo la crisi globale* del 2007-2008, i principali vulnus di un'architettura istituzionale continentale quanto meno inadeguata. Tuttavia, il carattere sempre più feticistico – e facilmente egemonizzabile dalle destre neoconservatrici e xenofobe capaci *più naturalmente* di riattivare i principi d'identificazione nazionale, culturale e religiosa (in luogo di quelli di classe) – dello scontro sull'uscita o meno dall'euro per riattivare una qualche forma di sovranità nazionale (fatta propria anche da settori della sinistra radicale) ci pare mettere in scena *una risposta ad una domanda sbagliata*. Ciò è vero nella misura in cui, da una prospettiva di sinistra che faccia propria un'ipotesi di emancipazione universale che passa *necessariamente* dalle lotte unitarie dei subalterni, non tematizza le catene di valore transnazionali che si sono imposte, né sembra fare davvero i conti con le trasformazioni neoliberiste incorse *dopo* la crisi. In tal senso, com'è stato sottolineato recentemente (Bellofiore, Garibaldi, Mortágua 2019), si occulta quanto la dimensione (perlomeno) europea *insieme* a quella nazionale sia la sede in cui organizzare lotte coordinate e un programma politico efficace a partire dai conflitti sul lavoro e dalla promozione di movimenti sociali. Allo stesso tempo, *prima* di giungere all'unificazione monetaria, con il deficit democratico che ne

concorrenza, né una generica rivendicazione di «un’Europa sociale» come propagandavano le social-democrazie egemonizzate dalla terza via blairiana (che per Bourdieu facevano un uso opportunistico del simbolismo socialista), bensì era la prospettiva di costruire innanzitutto una *politica comune* di coesione sociale ed economica, a partire dalle ragioni del lavoro rispetto al capitale e contro il processo di *flexploitation* e di liberalizzazione dei mercati finanziari, con un forte e progressivo radicamento democratico-istituzionale transnazionale (Ivi: 15-16). Vi era tuttavia la consapevolezza, storicamente radicata, che nessuna effettiva politica sociale sarebbe venuta alla luce senza un movimento sociale capace d’imporla, prendendo atto che solo la «mobilitazione sociale, e non il mercato [...] ha ottenuto di “civilizzare” l’economia di mercato e ha dato al tempo stesso un contributo importantissimo alla sua efficienza» (Ivi: 19). Da qui l’esigenza di un sindacalismo europeo, malgrado i ritardi e i corporativismi nazionali delle principali centrali sindacali, quale motore di un’Europa davvero sociale – autentica «utopia razionale» (Ivi: 27) – che, sulla base di «uno spirito profondamente internazionalistico», avrebbe dovuto superare «gli ostacoli legati alle tradizioni giuridiche e amministrative nazionali» così come «le barriere sociali interne alla nazione», in particolare «tra settori e categorie professionali, tra genere e gruppi di età e origine etnica». A tal fine «un’internazionale degli immigrati» accanto a quella dei lavoratori provenienti da tutti i paesi europei era quanto di meglio si potesse *sperare* e la promozione di «disposizioni internazionalistiche» (Ivi: 22-23) quanto di più efficace fosse necessario per una lotta comune. In tal senso, constatando e denunciando l’indebolimento *interessato* della “mano sinistra” dello Stato, con conseguenze deleterie sul lato sociale e ambientale (e in tempi di allarmi sul cambiamento climatico dovremmo essere in grado di *capire* ancora meglio quanto tali problematiche siano sempre più interconnesse e *comuni...*), Bourdieu dirà, *lucidamente*, che

un uomo che oggi ha vent’anni, se non è internazionalista, lo pagherà molto caro. Essere internazionalista e solidale con tutti i movimenti sociali critici, è assolutamente vitale se si vuole sopravvivere e fare sopravvivere delle cose molto importanti, la cultura, la letteratura, la scienza, ecc., *o anche solo se si vuole sopravvivere* [corsivo mio]. L’umanità è in pericolo perché ci sono delle forze internazionali cieche che non potranno essere controllate che tramite [altre] forze internazionali (Bourdieu 2012d: 132-133).

Quanto ciò sia stato disatteso e sconfitto, e quanto sull’odierna cosiddetta crisi dei migranti – che si sovrappone a quella più generalmente economica, ritornino a valere *sulla vita degli altri* i confini delle nazioni europee, è il principale indice di una regressione simbolica e materiale di

ha contraddistinto le istituzioni economiche e politiche, erano certamente possibili altre strade come l’istituzione di una *moneta comune* (circolante tra le banche centrali) così come, ad esempio, era stata originalmente proposta in antitesi all’euro da un’economista marxista come Suzanne de Brunhoff (1997, 1998, 1999; Bellofiore 2018). Il fatto che tale proposta non abbia aggregato forze necessarie per una controffensiva sul versante europeo è indicativo dei ritardi e delle lacune – tra le organizzazioni sindacali e i partiti della sinistra alternativa – di un pensiero critico e di una prassi politica autonoma che tutt’ora persiste (e probabilmente anche in forme più intense).

un'unione che tende a produrre rigetto e rassegnazione a danno, innanzitutto, dei soggetti più deboli (autoctoni e migranti). Senza un orizzonte, *un capo*, per riprendere un intervento di Jacques Derrida (2018), che indichi *un'apertura*, che non sia dunque il già noto, vecchio e stantio. Eppure, se c'è una possibilità di ripartire, di ridefinire un'identità non ripiegata su sé stessa, quelle idee *e* quelle lotte, anche se alle nostre spalle, forse sono *ancora* davanti a noi.

Terza Parte

Il valore aggiunto dell'approccio bourdieusiano per interpretare l'astensione elettorale nel caso italiano

7. L'incremento dell'astensione elettorale in Italia

In linea con l'approccio bourdieusiano intento a far luce sugli aspetti più *invisibili* e considerati marginali nello spazio sociale, abbiamo scelto di dedicare l'ultima parte di questo lavoro ad una realtà sempre più presente ma allo stesso tempo scarsamente problematizzata come l'astensione elettorale. Assunta come aspetto connaturato ai sistemi democratico-liberali, oggi sottoposti da più fronti a forme di depotenziamento, e giudicata in qualche modo fisiologica (almeno al di sotto di una certa soglia), ci è parso un esercizio utile, *prima* (ri)leggere l'astensione nel caso italiano tenendo nella dovuta considerazione gli strumenti concettuali bourdieusiani – in particolare in base all'idea che esistano diversi *modi di produzione* delle opinioni politiche (con ricadute anche sulla non espressione di quella sintetica ma complessa opinione che è un voto) –, *poi* concentrarci sul fenomeno astensionistico in un'area territoriale circoscritta come la Provincia di Pesaro e Urbino. In questo caso abbiamo tentato di valorizzare uno strumento di ricerca, sempre più caro (anche) a Bourdieu, come l'intervista discorsiva in profondità, per provare a *comprendere* le posizioni di chi non vota – anche solo in alcune occasioni – tramite la loro voce, cioè *la voce assente* dal gioco politico-elettorale.

7.1 Modelli di partecipazione al voto, scenari di cambiamento ed approccio bourdieusiano

In questo capitolo affronteremo l'astensione elettorale in Italia, in particolare il suo incremento, con qualche raffronto con il contesto europeo. Proveremo a farlo discutendo le principali interpretazioni datene¹³³, dunque tenendo conto della distinzione tra astensione nei termini comportamento elettorale e astensionismo come concezione della pratica astensionista che sarebbe peraltro riduttivo – *oggi* – considerare nei termini strategici di un'aperta critica della democrazia formale e rappresentativa come poteva esserlo in passato grazie alla presenza di significativi movimenti rivoluzionari e anti-sistemici (si pensi solo all'anarchismo e a una certa critica marxista della *democrazia borghese*). L'intenzione è invece quella di descrivere e interpretare la pratica astensionistica tenendo nella debita considerazione l'ottica bourdieusiana e dunque il *modo* in cui si forma un'opinione politica che può o meno sfociare in un voto. Tenteremo, pertanto, di valorizzare l'ipotesi che si tratti, almeno in una certa misura, di un elemento *strutturale* delle democrazie liberali, articolate in quanto tali su una *divisione del lavoro* tra *specialisti* (propriamente interni al campo politico) e *profani* della politica (che non percepiscono le lotte che si sviluppano all'interno del campo, né investono le loro vite nello stesso modo che caratterizza i professionisti) (Gaxie 1996²: 150). Fattore strutturale che principalmente prende consistenza, al di là della *formale* proclamazione del suffragio universale, in

¹³³ In particolare, prenderemo in considerazione i seguenti testi Caciagli, Scaramozzino 1983; Ferrarotti 1989; Nuvoli, Spreafico 1990; Corbetta, Parisi 1987, 1994; Mussino 1999; Cuturi, Sampugnaro, Tomaselli: 2000; Legnante, Segatti 2001; Mannheimer, Sani 2001; Caramani, Legnante 2002; Fruncillo 2004; Raniolo 2007²; Tuorto 2006, 2008, 2010, 2014.

un sistema censitario sconosciuto e dunque, secondo un approccio *disincantato*, in un'ineguale distribuzione dell'*interesse* e della *competenza* politica, significativamente correlate, tra le altre variabili rilevanti (genere, età, appartenenza di classe), con il livello di capitale culturale posseduto¹³⁴. In tal senso, la capacità d'imporre al campo politico la propria opinione, sottoposta a diversi *modi di produzione*¹³⁵, e conseguentemente *anche* di esprimere un voto (che nella sua *apparente* semplicità è solo *uno* dei possibili esiti), è legata alla *forza* dei gruppi sociali a cui si appartiene, al capitale relazionale e alla posizione occupata nella struttura sociale sia in termini di capitale economico e, nondimeno, culturale posseduto. In questo scenario, pertanto, si manifestano forme di distacco e auto-esclusione (più o meno consapevoli e diversamente declinabili, in quanto storicamente mutevoli, in termini interpretativi) determinate (anche) da processi di violenza e dominazione simbolica che in quanto tali sono sconosciuti da chi li subisce e denegati dagli alfieri della *doxa* democratica.

In questi termini, se volessimo riprendere la tradizionale distinzione in merito alla partecipazione elettorale (tab. 1), da cui parte una delle più attente indagini sull'astensionismo in Italia ad opera di Dario Tuorto (2006: 15-27), quella d'ispirazione bourdieusiana appare evidentemente come una lettura opposta a quell'improntata sin dalla fine degli anni Cinquanta da Anthony Downs (1988), con successivi riorientamenti (Blais 2000), su un (astratto) elettore autonomo che compie la sua scelta di votare o meno in base ad un calcolo *trasparente* tra costi e benefici (ritagliata su un universale attore sociale che si vuole *competente* e in grado di protestare in modo più o meno intermittente *anche* disertando le urne), dunque sulla prospettiva di una *razionalità individuale* senza porre l'accento sulle condizioni sociali di tale scelta. Prospettiva che, nondimeno, è risultata utile per riparametrare i principali sviluppi delle intuizioni bourdieusiane nei termini in cui l'accumulazione e la mobilitazione di strumenti cognitivi *dipende* dal grado in base al quale ciascuno *si sente autorizzato* ad intervenire nelle questioni politiche (Gaxie: 2007), dato che all'approccio bourdieusiano inteso in senso più stretto *sembra* sfuggire quanto vi sia una parte di elettorato che tende a ritirarsi dal voto pur essendo dotato di significativi livelli di capitale culturale indotto da una generale crescita dell'istruzione e da un accesso più facilitato all'informazione. Sulla base delle teorizzazioni di Ronald Inglehart (1993) inerenti alla "rivoluzione silenziosa" e alla transizione a una (supposta) società postmaterialista, Russell Dalton (1996), richiamato da Dario Tuorto (2006: 26), ha ipotizzato che negli ultimi decenni si è assistito ad una crescita di cittadini sempre più esigenti e critici che come tali sono in grado di mettere

¹³⁴ Su questo versante si segnala uno studio di Daniel Gaxie (1978) sul caso francese, successivamente revisionato con apporti di carattere più qualitativo.

¹³⁵ Com'è stato sottolineato da Daniel Gaxie in una rilettura del capitolo *Culture et politique* de *La Distinction*, l'originalità bourdieusiana consisterebbe proprio nella trasposizione di tale concetto marxiano in ambito socio-politico per mostrare la *problematica* disuguaglianza di fronte alla politica e alla cultura. Tale postura, con il suo approccio disincantato e critico verso la *doxa* democratica, non poteva che «contrariare la propensione spontanea della maggior parte degli attori e dei commentatori politici tesi ad omogeneizzare i significati delle risposte ai sondaggi, delle opinioni e dei voti» (Gaxie 2013: 293-294).

in atto una *mobilitazione cognitiva* che, di fronte ad un incremento del *gap* tra attese e risultati, possono manifestare la loro capacità critica *anche* attraverso l'astensione come sinonimo di protesta.

Più in generale, a partire dagli anni Settanta, seguendo le argomentazioni di Inglehart, si assisterebbe a forme di partecipazione politica non convenzionali promosse dalle nuove generazioni, generalmente più istruite, che si accompagnano ad un'*individualizzazione* dell'azione politica in cui l'atto di votare perderebbe d'importanza anche perché caratterizzato da «un basso contenuto cognitivo e da un elevato tasso di eterodirezione» (Tuorto 2006: 34), oltre che per l'incapacità dei partiti di mobilitare i cittadini-elettori.

Se rispetto a questo tipo d'interpretazione della partecipazione e della non partecipazione al voto – che dovrebbe riguardare in particolar modo le democrazie considerate mature e determinate fasce sociali – l'approccio bourdieusiano potrebbe risultare maggiormente distante se non opposto, allo stesso tempo quest'ultimo non può essere incluso nella prospettiva sociologica dell'*elettore socio-determinato*¹³⁶ nei termini di disponibilità di risorse (Lipset 1963; Milbrath 1965), *in primis* riconducibili a variabili considerate strutturali e strutturanti come la condizione socio-professionale, la consistenza del reddito e il livello d'istruzione. Secondo questo modello, i cittadini con un alto *status* sociale hanno più probabilità di votare in quanto hanno più opportunità di interagire con persone politicamente attive; essi possiedono maggiori competenze (a partire da quelle linguistiche) e sono più inclini a rispettare in termini normativi i sentimenti di obbligazione e dovere (Verba, Nie 1972). Si tratta di aspetti che possono in qualche modo essere rintracciati, seppure da tutt'altra prospettiva teorica, nei termini di diseguale distribuzione delle specie di capitale e produzione di specifici *habitus* di classe, anche in un approccio bourdieusiano, se non fosse che i primi autori tendono a presentare l'astensione nei termini di *cittadinanza incompleta* e marginalizzazione sociale (considerandola, in definitiva, fisiologica) senza far ricorso a rapporti di dominazione simbolica (e materiale) all'interno dei regimi democratici. In questi termini, gli astensionisti, in una rielaborazione del modello (e prediligendo l'osservatorio americano), tenderebbero a non votare, come ha riassunto Turoto (2006: 17) per tre motivi: «perché non possono, perché non vogliono, perché nessuno glielo ha chiesto». Dunque, non votano per povertà di risorse, assenza di coinvolgimento e isolamento dai *networks* di reclutamento (Verba 1995). Una distanza rispetto alla prospettiva bourdieusiana la si può intravedere, peraltro, anche rispetto al modello fondato sul capitale sociale così come è presentato da Robert Putnam

¹³⁶ È peraltro indubbio, come ha sottolineato Gaxie ritornando su *La Distinction* (Gaxie 2013: 293), che in Bourdieu vi siano delle somiglianze con autori che rientrano in questo modello, in particolare con gli studiosi dell'Università del Michigan (Campbell, Converse, Miller, Stokes 1960) quando si sottolinea il diverso livello di adesione/articolazione ideologica nella "scelta" di un partito, corrispondente in Bourdieu alla capacità di produrre un'opinione politica sistematica o, all'opposto, di (ri)tradurla nei termini di *ethos* di classe. La stessa delega o adesione a un partito rinvia a forme d'identificazione partigiane condivise sia da tali autori sia da esponenti che fanno riferimento al modello delle risorse (Verba, Nie 1972). Infine, evidenziare quanto continuo gli strumenti cognitivi per giungere a un voto (o non votare) è un aspetto ampiamente sottolineato, seppure da tutt'altra prospettiva, dalla corrente "cognitivista".

(1993), dunque nei termini di «aggregato di fiducia, inclinazione associativa e norme sociali [condivise] come il senso civico» (Tuorto 2006: 19) che in alcuni sviluppi più noti, sottolineandone il progressivo indebolimento (Putnam 2004), e lontano dalla teorizzazione bourdieusiana su tale specie di capitale¹³⁷, tende a dipingere sotto forma di *apatia* i comportamenti elettorali degli astensionisti legandoli a forme di disconnessione comunitaria e lasciando aperta più di una porta ad interpretazioni socialmente stigmatizzanti, nonché a considerare alcuni mutamenti, come l'entrata massiccia delle donne nel mercato del lavoro e l'instabilità matrimoniale e familiare, come aspetti meramente negativi.

Rispetto al modello delle risorse attraverso cui si tratteggia la partecipazione al voto (così come ad un sondaggio politico), non a caso Bourdieu ha sottoposto a critica in più occasioni (Bourdieu 1972; 2001²) le tesi di un autore di primo piano di tale modello – Seymour Martin Lipset (1963) – che, ponendo in termini unitari «le condotte politiche» e «non politiche» (senza distinguere, dunque, le *risposte* propriamente politiche da quelle dettate dall'*ethos* di classe) e avvalorando le affermazioni della scienza politica tradizionale sull'«universalità vuota dell'*homo politicus*» (Bourdieu 1972: 40) aveva gioco facile a riscontrare tratti autoritari *solo* tra le classi popolari assumendo come legittima, più o meno tacitamente, «la cultura politica propria delle classi superiori» – quella che «si acquisisce a Science Po o a Harvard» rimarcava Bourdieu (Ibidem) – rigettando in una sorta di *stato di natura* le posture che si potevano osservare tra le classi medio-basse – il rigorismo giacobino, l'impazienza millenarista e lo stesso risentimento piccolo-borghese che in certe congiunture era stato alla base dei regimi fascisti. In definitiva, secondo Bourdieu, Lipset tendeva a *naturalizzare* l'autoritarismo delle classi popolari postulando una sorta di «millenarismo evoluzionistico [quale] coronamento di una certa teologia politica che faceva dell'elevamento del livello di vita e di educazione delle classi popolari il motore di un movimento universale verso la *democrazia americana* [corsivo mio], cioè verso l'abolizione dell'autoritarismo e delle classi che ne sono portatrici, in breve verso la *borghesia senza proletariato* [corsivo mio]» (Ivi: 41). Senza, cioè, perseguire alcun mutamento strutturale, a partire dai temi relativi al lavoro, verso il quale le classi superiori, *non a caso*, erano meno inclini. Gioverà

¹³⁷ La concezione bourdieusiana è più attenta a sottolineare il carattere conflittuale e la produzione di asimmetrie che genera l'accumulazione di *ogni forma* di capitale, nonché a porre maggiore attenzione sul livello *individuale* di capitale sociale. Sotto questo profilo ci sembra che Erik Neveu abbia giustamente sottolineato come, rispetto all'approccio *mainstream* nord-americano al capitale sociale (Coleman, Putnam), quello di Bourdieu si distingua per la capacità di focalizzare meno l'attenzione sui gruppi e le comunità e conseguentemente sugli effetti di *controllo sociale* e sui risultati in termini di civismo, prediligendo la dimensione individuale o istituzionale. In particolare, rispetto all'ottica adottata da Putnam, la posizione bourdieusiana consentirebbe di evitare i forti rischi di tautologia quando s'indaga il livello di comportamento civico o di migliore *governance* rinviando ad essi la presenza di un *denso* capitale sociale. Più in generale, il concetto di capitale sociale tradizionale rischia di «assorbire e nascondere altre forme d'influenza», mentre l'approccio bourdieusiano pone l'accento più marcatamente sulle condizioni pratiche di produzione, accumulazione e mantenimento di tale forma di capitale, considerandolo non tanto «un astratto, quasi un sistema geometrico di connessioni, [quanto] qualcosa di *incorporato* nella vita sociale quotidiana» o nell'ambito ecologico-sociale delle istituzioni (Neveu 2018: 356-357).

inoltre ricordare come per Lipset, non diversamente dalla teoria della «competizione delle élites» di Schumpeter (1984) per cui una democrazia *funziona* quando prevede una partecipazione minima e tutta proiettata sulla legittimazione delle decisioni prese dalla *leadership*, una democrazia stabile e matura non avesse bisogno di un'elevata partecipazione elettorale e che la sua legittimazione, come ha ricordato Tuorto, derivasse «proprio da un limitato coinvolgimento della popolazione» (Tuorto 2018: 11). Quanto di più lontano dall'approccio (e dal programma di ricerca teorica e *politica*) caro a Bourdieu...

A loro volta, sempre all'interno del modello dell'elettore socio-determinato, le forme di mobilitazione elettorale incentrate sull'azione dei gruppi (Rosenstone, Hansen, 1993), e in particolar modo dei partiti e dei candidati, tendono a privilegiare «un processo selettivo di diffusione sociale e di persuasione informale» (Tuorto 2006: 18), che diventa più efficace attraverso l'attivazione di reti parentali e amicali, indirizzato ai cittadini considerati *centrali*, dotati, dunque, di ampie connessioni sociali. Ne deriva che le persone che si recano maggiormente alle urne saranno quelle attive nelle varie organizzazioni o socialmente centrali a discapito degli «elettori politicamente non attivi o periferici» (Ibidem). Allo stesso tempo, riprendendo le tesi degli studiosi dell'Università del Michigan (Campbell 1960; Butler, Stokes 1969; Knoke 1976) coloro che continuano a lasciarsi mobilitare in base *all'identificazione con un partito*, ovviamente, mostreranno una maggiore stabilità e predisposizione a votare e dovranno tale inclinazione ad una consolidata eredità politico-culturale acquisita in prima istanza in ambito familiare (e in stretta relazione con l'appartenenza di classe). È peraltro evidente quanto la smobilitazione e l'evanescenza dei partiti, così come del *cleavage* destra/sinistra su cui in parte si sono strutturati, correlati con la mediatizzazione della politica e la ricezione socialmente differenziata della comunicazione-informazione politica, tenda ad indebolire tale forma di mobilitazione. Soprattutto in tempi di cambiamento quando «la trasmissione generazionale dell'identificazione partitica, e quindi anche l'importanza stessa di votare, viene messa in discussione dagli spostamenti delle preferenze politiche di una parte dell'elettorato» (Tuorto 2006: 22).

Tab. 1.7 Caratteristiche dei modelli di partecipazione politico-elettorale in base a diversi approcci politologici

	<i>Caratteristiche dei modelli di partecipazione politico-elettorale e di chi non vota</i>	<i>La partecipazione politico-elettorale come problema...</i>
<i>Elettore socialmente determinato</i>	Dotazione scarsa di risorse (reddito, livello d'istruzione, condizione socio-professionale); <i>cittadinanza incompleta</i> ; distanza dai network di reclutamento politico. Mobilitazione indotta dai gruppi. Importanza del capitale sociale come aggregato di fiducia e condivisione di norme sociali. Identificazione con un partito	Una democrazia matura e stabile non ha bisogno di un'ampia partecipazione elettorale (Lipset).
<i>Elettore autonomo</i>	Scelta razionale <i>trasparente</i> in termini di costi/benefici: decisività del proprio voto e conoscenza dell'offerta politica; <i>Mobilitazione cognitiva</i> e individualizzazione della politica.	La partecipazione elettorale non è centrale. È una forma "povera" e subordinata di partecipazione politica.
<i>Approccio bourdieusiano</i>	Sistema censitario nascosto correlato con diversi <i>modi di produzione</i> delle opinioni (ethos di classe, <i>partito politico sistematico</i> , delega ad un partito). Il voto e il non voto come risultato <i>anche</i> dell'esercizio di forme di dominazione e violenza simbolica.	Una non elevata partecipazione elettorale tende a riprodurre e ad ampliare le disuguaglianze.

Abbiamo già ampiamente sottolineato quanto Bourdieu avesse messo in guardia sulla potenziale alienazione insita alla forma-partito, in particolar modo tra le formazioni di orientamento socialcomunista a danno di coloro che erano meno in grado di controllare i propri rappresentanti. Tuttavia, la smobilitazione di queste ultime, indotta in gran parte dalle profonde trasformazioni socio-economiche e culturali in senso neoliberale, in cui la stessa politica ritagliata sullo Stato-nazione non poteva che subire una restrizione della sua capacità d'azione, e dalla sconfitta del movimento operaio (ad Ovest come ad Est), ha di fatto accentuato i rischi di alienazione e anomia politica (attraverso la maggiore chiusura oligarchica e professionalizzante che ha connotato il campo politico e le organizzazioni partitiche a danno della militanza e dell'attivismo di base). In tal senso, non ci sembra casuale che siano proprio degli scienziati politici influenzati da Bourdieu (Gaxie, Pelletier 2018) a tornare a riflettere sulla necessità di ricostruire *nuovi* ed *efficaci* partiti radicati negli ambienti popolari come

forma prioritaria per ridurre l'astensione e recuperare terreno rispetto, ad esempio, alle formazioni neo-nazionaliste, sempre più intente ad attrarre *anche* porzioni significative delle classi popolari lasciate ai margini dalla riconversione social-liberale di gran parte dei partiti di sinistra e da *oggettivi* problemi di azione politica in senso progressista. Vecchie *e* nuove formazioni nazionaliste, pertanto, sono diventate capaci d'influenzare il campo politico tanto da riuscire a sostituire, come Bourdieu notava con sconforto già vent'anni fa, «l'opposizione ricco/povero, quale elemento fondamentale della politica, con «l'opposizione nazionale/straniero». (Bourdieu 2005c: 36). In tal senso, *scommettendo* sulla non scomparsa dei partiti – il cui tramonto si dava quasi per certo già trent'anni fa come osservava un politologo influenzato da Bourdieu come Michel Offerlé (1987) –, i quali persistono se non altro in quanto particolari *imprese d'interessi* secondo l'accezione weberiana, e seppure con la consapevolezza che gli antichi partiti di massa non torneranno, Daniel Gaxie e Willy Pelletier (2018), sulla base di una ricerca qualitativa da loro coordinata che ha coinvolto dirigenti e militanti (in diversi casi ex dirigenti ed ex militanti) principalmente dei partiti della sinistra francese, hanno potuto concludere che

è tutto il funzionamento dei partiti che bisognerebbe *correggere*: ritrovare delle *utopie audaci* [corsivi miei], inventare delle prospettive programmatiche mobilitanti, re-instituire i dibattiti interni, la formazione dei militanti, contrastare la professionalizzazione, lottare contro le dominazioni oligarchiche nelle organizzazioni, combattere la presidenzializzazione, la personalizzazione, le carriere e il carrierismo, l'inaffidabilità dei dirigenti, perseguire le discriminazioni, controllare gli eletti, rivalorizzare gli impegni di volontariato, ritrovare la sociabilità interna e verso i simpatizzanti, uscire dal ghetto politicistico ed intellettualistico nei quali i partiti si sono arrestati, rendere i partiti *attraenti e desiderabili* [corsivo mio]... (Gaxie-Pelletier 2018b: 379).

Per quanto sia poco probabile riuscire (almeno in tempi brevi) ad agire su *tutte* queste dimensioni e costruire nuovi partiti, come affermano gli stessi politologi, nondimeno ci sembrano gli aspetti su cui agire¹³⁸ *anche* nel caso italiano in cui l'astensione (intesa in senso lato) ha raggiunto poco meno di un terzo dell'elettorato nelle elezioni generalmente più partecipate, cioè quelle politiche. Pertanto, cercheremo di capire se, dopo la destrutturazione dei partiti di massa, ci troviamo di fronte – come sembra – ad una rimodulazione delle modalità di accesso all'opinione politica e all'espressione del voto che – pur di fronte alla semplificazione dei linguaggi che si vogliono *legittimamente* politici, all'incremento della cosiddetta postura populista e disintermediata che ci pare intrinseca all'affermazione della *democrazia del pubblico*, fino a giungere a parlare di *popolocrazia* (Diamanti, Lazar 2018), e alla diffusione di una democrazia digitale alla portata di tutti che si vorrebbe *in diretta* (Urbinati 2013; Girometti 2014b) – accresce *il silenzio* elettorale, innanzitutto tra le classi popolari, e si

¹³⁸ Ciò è tanto più vero se si considera, ad esempio, che il punto originale e di forza di un movimento sociale popolare come quello dei *gilet jaunes* consistente nel non darsi una struttura né appoggiarsi su una realtà partitica è stato anche la sua principale debolezza in termini di *resa politica* come ha sottolineato lo stesso Gaxie (2019a).

appropriata, almeno potenzialmente e non diversamente dal passato, della loro parola e del loro silenzio, (*de*)formando la prima e riempiendo il secondo.

Allo stesso tempo, come ha opportunamente osservato Philippe Fritsch nell'introduzione ad alcuni testi bourdieusiani sul campo politico che abbiamo discusso dettagliatamente (Bourdieu 2005c), se la metafora teatrale funziona – in particolare la distinzione tra scena e dietro le quinte – per descrivere ciò che avviene *realmente* in politica, quanto essa «è applicabile ai giudizi e alle azioni (sempre che l'astensione sia un'azione) dei dominati, per i quali non vale la pena intervenire sulla scena poiché tutto accade tra le quinte, dove hanno la sensazione di non poter accedere»? (Fritsch 2005c: 23). La domanda di Fritsch (peraltro non posta a Bourdieu durante la conferenza del 1999 a Lione) ci pare un punto di partenza imprescindibile dal momento che implica una domanda di carattere più generale, ovvero: come pensare l'incremento dell'astensione? E come pensare l'incremento – *non casuale* – tra le classi popolari? È il risultato di una violenza simbolica esercitata dalle classi dominanti (dalle sue varie frazioni in lotta) e rimodulata ed estesa anche a settori sociali definiti *centrali* (istruiti, occupati, giovani, principalmente di genere maschile) generalmente più coinvolti nel gioco politico istituzionale ma incapaci di trovarvi *cittadinanza* piuttosto che una protesta *razionale* e più strettamente *individuale* interpretata in termini di mobilitazione cognitiva secondo letture più consolidate in letteratura? O è il semplice esito della chiusura oligarchica del campo politico, della sua professionalizzazione concomitante con l'assottigliamento dei partiti e la drastica riduzione della militanza, a cui segue un distacco che si potrebbe leggere allo stesso tempo *sia* nei termini di protesta (per quanto *sui generis*) *sia* di auto-esclusione (almeno di fatto) come a volte sembra emergere dagli interventi di Bourdieu? E per quanto concerne i soggetti con scarse dotazioni di capitale si può davvero parlare di pura e semplice apatia che affetta una tipologia di astensionista come quella descritta dalla letteratura in termini di astensionista tendenzialmente cronico rispetto ad un *più razionale* astensionista intermittente?

Rispondere davvero a tali domande è impresa ardua che in quest'ultima parte del nostro studio proveremo solo ad abbozzare auspicandoci di poter approfondire il tema in altra sede, ad esempio con un approccio qualitativo ben più esteso dello *studio di caso* sulla provincia di Pesaro e Urbino che presenteremo in questa sede. In prima istanza, nei successivi paragrafi, adottando un approccio quantitativo, porremo in evidenza l'incremento dell'astensionismo, considerando la numerosità dei non votanti, di quelle che possono essere considerate le elezioni di *primo ordine* come le elezioni politiche (non a caso le più partecipate) in base ai dati ufficiali sull'affluenza, nonché considerando l'entità delle schede bianche e nulle; successivamente faremo riferimento alle principali elaborazioni in merito, in particolare ad alcuni studi dell'Osservatorio sull'astensionismo elettorale dell'Istituto Cattaneo (Tuorto 2006: 67-101) e ad alcune indagini campionarie post-elettorali promosse da Itanes,

di cui innanzitutto mostreremo i limiti strutturali che presentano – *in primis* la tendenziale incapacità d’intercettare gli astensionisti e di *farli parlare*. Infine, discuteremo, come già detto, le interpretazioni accumulate nel corso degli ultimi quattro decenni del fenomeno astensionistico in Italia, cioè da quando si è iniziato a registrare un sensibile calo della partecipazione elettorale (l’astensione in Italia, a differenza, ad esempio, della Francia in cui il fenomeno astensionistico era già più esteso soprattutto per elezioni di carattere parlamentare e di secondo livello), ha assunto una maggiore *visibilità* a partire dal 1979) provando a metterle in risonanza con le intuizioni bourdieusiane estendibili anche al tema astensione per verificare come queste ultime possano offrire non tanto un modello esplicativo alternativo, quanto una problematizzazione di quelli più consolidati.

7.2 L’astensione elettorale in Italia comparata con l’ambito europeo in base ai dati ufficiali.

Si è detto in diverse occasioni che l’astensionismo elettorale è un elemento caratteristico di un sistema democratico e ciò è valido anche per quei paesi in cui il voto è obbligatorio o prevedeva una sanzione – seppure mai applicata – come in Italia fino al 1993. Ciò la distingue, tra l’altro, da sistemi autoritari dove l’esercizio del voto assume una torsione plebiscitaria, sommandosi all’impossibilità di scegliere tra diverse opzioni in campo. Il non voto (sia in termine di voto mancato che nullo), dunque, può assumere *anche* una valenza positiva in quanto esercizio della *libertà di dissentire* quale elemento fondante di una concezione garantista della democrazia (Ferrajoli 2013). In generale, storicamente si è assistito ad un disallineamento tra votanti ed elettori, con la persistenza, e in genere l’incremento costante, di uno scarto negativo tra i secondi e i primi non meramente attribuibile a problemi oggettivi (malattia, impossibilità di spostarsi, ecc.), tanto che la letteratura che si è concentrata sul tema ha perlopiù tentato di problematizzare non tanto l’astensione in sé, quanto il suo tasso, ovvero l’esistenza (o meno) di una *soglia considerata fisiologica* di astensionismo rispetto ad una ritenuta *critica* oltre la quale le istituzioni democratiche entrerebbero in una crisi di legittimazione. Un modo, non tanto per rispondere sul merito della questione quanto per inquadrare il problema in un contesto più ampio – chi scrive pensa che una partecipazione elettorale diffusa sia sinonimo, almeno teoricamente, di una democrazia non meramente formale (che andrebbe incentivata) e un *dissenso attivo* rispetto all’offerta politica nel suo complesso si misura in prima istanza dall’entità del voto bianco e/o nullo, che a sua volta *può* essere letta come una forma di partecipazione diversa al *gioco democratico* –, è comparare la situazione italiana con quella europea, ambito culturalmente e politicamente di certo più omogeneo. In tal senso, si vedrà immediatamente (tab. 2.7) che in Italia il livello di partecipazione al voto è stato assai elevato fino (almeno) alla seconda metà degli anni Ottanta, tanto che a metà degli anni Settanta (con l’ammissione dei diciottenni al voto, seppure solo per l’elezione della Camera dei Deputati), il nostro paese registrava il tasso di affluenza elettorale più

rilevante (93,4%) rispetto agli altri stati europei. Aspetto – quest’ultimo – che in qualche modo dovrebbe stemperare la lettura critica sottolineata da alcuni studiosi a cavallo tra la fine degli anni Cinquanta e l’inizio degli anni Sessanta (Almond e Verba 1963; Banfield 1958) che coglieva una contraddizione tra una società segnata dalla presenza di partiti di massa, nonché da un forte conflitto politico-ideologico, e *nel contempo* tendenzialmente apatica, particolaristica e disimpegnata che ritrovava una “maturità” politica quasi esclusivamente nel momento elettorale.

I processi di *conflittuale modernizzazione* che attraverseranno l’Italia negli anni Settanta apriranno certamente il varco, come vedremo meglio in seguito, a forme di *laicizzazione* politica e, successivamente, di *distacco* dalla politica¹³⁹ (almeno da quella istituzionalizzata). Tuttavia, allo stesso tempo, non impediranno il dispiegarsi di un impegno diffuso e di una mobilitazione collettiva che trovava ancora nelle urne un luogo in cui contare (e contarsi). Si trattò di un *desiderio* e di una *necessità* di rappresentatività mai (più) così forte in tempi in cui, paradossalmente, le pratiche di democrazia diretta o, meglio, di *base*¹⁴⁰ risultarono più diffuse e reclamate *contro* la delega politica ai partiti. In generale, nella comparazione con gli altri stati europei occidentali, in Italia, dalla fine degli anni Settanta, si osserva un calo dell’affluenza elettorale pressoché costante che la porta, *oggi*, a posizionarsi all’ottavo posto per livello di partecipazione. L’incremento dell’astensionismo è osservabile anche in altri stati europei, dove il caso francese è sicuramente quello più allarmante se commisurato sulle elezioni parlamentari¹⁴¹, mentre gli ambiti più stabili e/o in cui si nota un incremento della partecipazione, a volte leggerissimo, rispetto a vent’anni prima, rinviano a quegli stati in cui il voto è obbligatorio (Lussemburgo e Belgio) o ad alcuni paesi scandinavi come la Danimarca, la Svezia e la Finlandia.

¹³⁹ Per laicizzazione politica e distacco dalla politica, quali fenomeni che si espliciteranno in particolar modo a partire dagli anni Ottanta, in questa sede intendiamo l’indebolimento delle appartenenze partitiche e le forme di disincanto e progressivo allontanamento dalla politica istituzionale, dunque dai luoghi in cui si esercita la politica *legittima* per dirla in termini bourdieusiani.

¹⁴⁰ Per quanto concerne le pratiche di democrazia di base e di *autonomia* politica si pensi solo alla democrazia assembleare studentesca del *lungo Sessantotto* o alla democrazia di mandato nei consigli di fabbrica che, alla fine degli anni Sessanta, assume rilevanza nelle grandi imprese con l’esplosione dell’*Autunno caldo*. Per tacere della rivoluzione femminista incentrata sulle pratiche dal basso del *partire da sé*.

¹⁴¹ Infatti, in Francia, il voto per le presidenziali rispetto all’elezione dei parlamentari mostra scarti positivi mediamente oltre i venti punti percentuali. Tuttavia, nelle elezioni del 2017, come si può notare nella tabella 2.7, lo scarto ha superato i trenta punti percentuali – facendo registrare l’affluenza più bassa di sempre *anche* per l’elezione del Presidente della Repubblica (pari al 74,6%) – a cui si somma un inconsueto, e indicativo di un *problema* di legittimazione democratica, numero di schede non valide pari all’11%.

Tab. 2.7 Affluenza elettorale in percentuale in alcuni stati dell'Unione Europea dal secondo dopoguerra ad oggi (elezioni politiche – parlamentari).

	Prime elezioni	Metà anni '70	Metà anni '80	Metà anni '90	Ultime elezioni*
Italia (1948-1976-1987-1996-2018)	92,2	93,4	88,9	82,9	72,9
Austria (1945-1975-1986-1995-2017)	94,3	92,8	90,4	86,0	80,0
Belgio (1946-1974-1985-1995-2014)	90,3	90,3	93,6	91,1	89,4
Danimarca (1945-1975-1984-1994-2015)	86,3	88,2	88,4	84,2	85,9
Finlandia (1945-1975-1983-1995-2019)	74,9	73,8	75,7	66,8	68,7
Francia (1945-1973-1986-1997-2016)	79,8	80,9 (84,2)	78,5 (84,2)	68,0 (79,7)	42,6 (74,6)
Presidenziali (1974, 1988, 1995, 2017)**					
Germania (1949-1976-1983-1994-2017)	78,5	90,7	89,1	79,0	76,2
Irlanda (1948-1973-1987-1997-2016)	74,2	76,6	73,3	65,9	65,1
Lussemburgo (1948-1974-1984-1994-2018)	91,9	90,1	88,8	88,3	89,7
Olanda (1946-1977-1986-1994-2017)	93,1	88,0	85,8	78,7	81,9
Regno Unito (1945-1974-1987-1997-2017)	72,6	72,8	75,4	71,4	68,9
Svezia (1948-1976-1985-1994-2018)	82,7	91,8	89,8	86,8	87,2
Spagna (1977-1986-1996-2016)	-	77,0	70,4	78,1	69,8
Portogallo (1977-1985-1995-2015)	-	91,7	75,4	66,3	55,8
Grecia (1977-1985-1996-2015)	-	88,1	83,8	76,3	63,9

*Per non rendere troppo sbilanciate le comparazioni tra i diversi intervalli temporali, abbiamo scelto di considerare il 2018 come data limite per l'ultima elezione.

** Per la Francia abbiamo riportato in prima battuta i dati relativi alle elezioni parlamentari e tra parentesi quelle presidenziali.

Fonte: nostre elaborazioni su dati Idea (<https://www.idea.int/data-tools/data/voter-turnout>)

Ciò che abbiamo illustrato è ancora più facilmente visibile se osserviamo gli scarti relativi all'astensione commisurati alle ultime elezioni (Tab. 3.7) ed introduciamo nel confronto anche realtà extraeuropee come gli Stati Uniti e il Canada. In prima istanza, si può notare come *in tutti* gli Stati vi sia un incremento dell'astensione rispetto a quarant'anni fa. Ciò che varia, anche consistentemente, è l'*intensità* del fenomeno dato che si va dai 38 punti percentuali della Francia (se si assume il dato relativo alle elezioni parlamentari) e i 36 del Portogallo in più, a valori inferiori ad un punto percentuale negli stati in cui è in vigore l'obbligo di voto (Lussemburgo e Belgio). In questa particolare classifica l'Italia rispetto al 1976 ha perso circa 20 punti percentuali in termini di affluenza elettorale, posizionandosi meglio solo della Grecia oltre che delle già citate Francia e Portogallo. Rispetto alla metà degli anni Novanta, invece, l'incremento dell'astensione nel nostro paese si dimezza – a conferma del carattere di costante declino della partecipazione elettorale, come già segnalava in modo preoccupato Dario Tuorto (2006: 31) oltre dieci anni fa – mantenendo lo stesso livello registratosi in Portogallo e al di sotto *solo* della Grecia e della Francia. Vi è, d'altro canto, un decremento dell'astensione in Olanda (dove si registra il dato più significativo), Danimarca, Lussemburgo e Svezia. Ciò

che invece *a prima vista* potrebbe stupirci è la riduzione, per quanto contenuta, dell'astensione in Canada e, soprattutto, negli Stati Uniti che raggiungono la stessa incidenza percentuale di astenuti di una democrazia *giovane* come quella del Portogallo la quale, allo stesso tempo, risulta nettamente inferiore a quella francese se commisurata all'elezione del Parlamento (occorre ricordare che in occasione delle ultime elezioni presidenziali francesi l'astensione è stata pari al 25,4%).

Tab. 3.7 Incidenza percentuale di non votanti alle elezioni politiche in alcuni paesi dell'Unione Europea e in alcuni paesi extra-europei negli ultimi quattro decenni

	Elezione intorno a metà anni '70	Elezione intorno a metà anni '90	Ultima elezione	Differenza tra ultima elezione e metà anni '70	Differenza tra ultima elezione e metà anni '90
Italia (1976-1996-2018)	6,6	17,1	27,1	+20,5	+10,0
Austria (1975-1995-2017)	7,2	14,0	20,0	+12,8	+6,0
Belgio (1974-1995-2014)	9,7	8,9	10,6	+0,9	+1,7
Danimarca (1975-1994-2015)	11,8	15,8	14,1	+2,3	-1,7
Finlandia (1975-1995-2015)	26,2	31,4	33,2	+7,0	+1,8
Francia (1973-1997-2016)	19,1	32,0	57,4	+38,3	+25,3
Germania (1976-1994-2017)	9,3	21,0	23,9	+14,6	+2,8
Irlanda (1973-1997-2016)	23,4	34,1	34,9	+11,5	+0,8
Lussemburgo (1974-1994-2018)	9,9	11,7	10,3	+0,4	-1,4
Olanda (1977-1994-2017)	12,0	21,3	18,1	+6,1	-3,2
Regno Unito (1974-1997-2017)	27,2	28,6	31,1	+3,9	+2,5
Svezia (1976-1994-2018)	8,2	13,2	12,8	+4,6	-0,4
Spagna (1977-1996-2016)	23,0	21,9	30,2	+7,1	+8,2
Portogallo (1977-1995-2015)	8,3	33,7	44,2	+35,9	+10,5
Grecia (1977-1996-2015)	11,9	23,7	36,1	+24,2	+12,4
USA (1976-1988-2016)	40,1	46,6	44,0	+3,9	-2,5
Canada (1974-1997-2018)	29,0	33,0	31,7	+2,7	-1,3

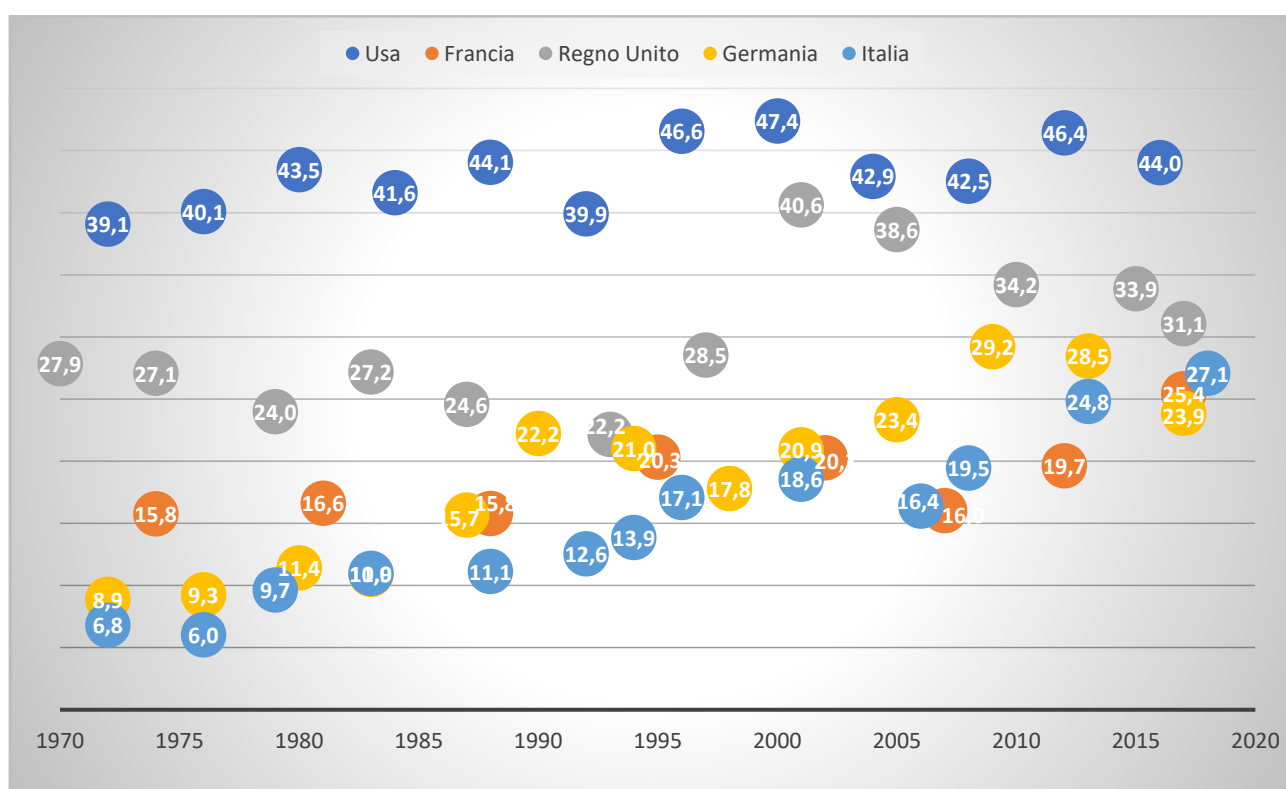
Nota: i valori si riferiscono alle elezioni parlamentari. Solo per gli Stati Uniti si riferiscono alle elezioni presidenziali e alla popolazione in età di voto anziché alla popolazione registrata.

Fonte: nostre elaborazioni su dati Idea (<https://www.idea.int/data-tools/data/voter-turnout>)

Infine, se osserviamo graficamente in modo più puntuale le tendenze relative all'astensione nei principali paesi europei insieme agli Usa a partire dai primi anni Settanta, vedremo come i valori dell'astensione italiana, nella loro tendenza incrementale, subiscano, a partire dal 1979, una sola interruzione nel 2006 per poi risalire bruscamente e raggiungere nel 2018 il 27%, un dato superiore,

seppure leggermente, a quello registratosi in Francia (se commisurato alle elezioni presidenziali) e, soprattutto, a quello tedesco che proprio nell'ultima tornata elettorale del 2017 ha mostrato un incremento dell'affluenza di quasi cinque punti percentuali. Una riduzione dell'astensione, allo stesso tempo, ha interessato anche il Regno Unito a partire dal 2005 in cui la percentuale dei non votanti ha raggiunto il 31%. Complessivamente, *oggi*, a differenza di poco più di un decennio fa, non siamo più il paese con l'affluenza più elevata (per quanto già in declino da alcuni decenni) rispetto ai quattro paesi considerati e risultiamo più vicini alla Francia e al Regno Unito che alla stessa Germania considerando, inoltre, che sia la Germania che il Regno Unito sono stati interessati da una tendenziale ripresa della partecipazione elettorale.

Grafico 1.7 Incidenza percentuale dei non votanti alle elezioni politiche in alcuni paesi europei e negli Stati Uniti (1970-2018)



Fonte: nostre elaborazioni su dati Idea (<https://www.idea.int/data-tools/data/voter-turnout>) Nota: sia per gli Usa che per la Francia abbiamo riportato i dati relativi alle presidenziali.

Come abbiamo già accennato, l'andamento dell'astensione dalla fondazione della Repubblica (Grafico 2.7), se si fa eccezione per le elezioni dell'Assemblea Costituente in occasione delle quali si registrò un significativo 18% circa di voti inespressi legati principalmente alla mancata consuetudine con l'espressione di un voto democratico dopo il ventennio di dittatura fascista (Nuovoli, Spreafico 1990), mostra una tendenziale stabilità fino alla fine degli anni Settanta, quando, nel 1979, per la

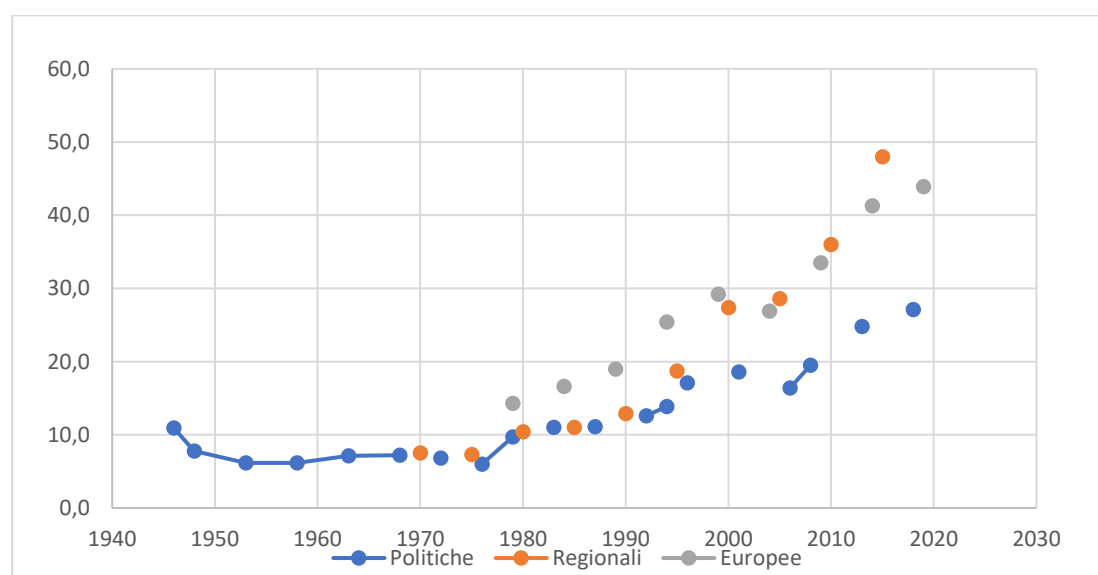
prima volta, si osserva un considerevole incremento dei non votanti che sfiora il 10%. In precedenza, si erano registrati valori intorno al 6-7%, più bassi di quelli osservabili negli stessi stati con voto obbligatorio. Ad ogni modo, come ricorda Tuorto (2006: 48), la prima rottura di un equilibrio che si riteneva poter ancora persistere, registratasi nel 1979 (a cui tuttavia occorre aggiungere la decrescita, *prima e dopo* il 1979, della partecipazione relativa ad elezioni di carattere secondario e, soprattutto, alle consultazioni referendarie su cui torneremo in seguito), venne inizialmente imputata ad una questione tecnica dato che nello stesso anno la Legge Moschini-Armella aveva reintrodotta nelle liste elettorali gli emigrati stabilmente residenti all'estero (circa 750.000 elettori), allargando la base di riferimento degli astensionisti nelle regioni a maggior tasso di emigrazione (Agosta 1982). In realtà, in un contesto turbolento come la seconda metà degli anni Settanta, in cui ancora si registrava una *mobilità senza movimento* (Parisi, Pasquino 1980), iniziava a manifestarsi un'instabilità politica che porterà, successivamente, ad una frammentazione dell'offerta politica con «la presenza di liste monotematiche e l'avvento di nuove istanze localistico-particolaristiche» (Tuorto 2006: 48) e una conseguente maggiore mobilità elettorale e dispersione del voto che avrà un'incidenza *anche* sul lato del voto inespresso nel suo complesso.

In particolare, si assisterà ad un processo di depolarizzazione del voto, che eroderà consensi verso l'astensione e il voto non valido principalmente ai danni del Partito comunista dopo l'esperienza filo-governativa di *solidarietà nazionale* (Corbetta, Parisi 1987), accanto al quale, come ha rammentato Domenico Fruncillo (2004: 33), si segnalava un movimento verso il non voto, seppure meno repentino, *anche* dalla Dc. Se negli anni Ottanta il tasso di astensione sarà stabilmente sopra l'11%, nel 1992 raggiungerà quasi il 13% fino a superare il 17% nel 1996, in piena *seconda Repubblica* (per quanto impropria sia tale definizione, dato che il mutamento dell'offerta politica e della legge elettorale non ha alterato la forma di governo). In quel frangente, il passaggio da un sistema elettorale proporzionale ad uno principalmente maggioritario imperniato su collegi uninominali, insieme alla scomparsa dei maggiori partiti storici – Dc, Pci e Psi –, aveva certamente promosso un incremento dell'astensione, anche se è nel corso dell'ultimo decennio¹⁴² che si è assistito ad una crescita più impetuosa della quota dei non votanti. Ciò è avvenuto in un contesto segnato da una crisi economico-finanziaria sistemica, che promuoverà, *prima* l'avvento di un governo tecnico guidato da Mario Monti (con un sostegno politico trasversale ai partiti di centro-destra e centro-sinistra), *poi* la *seconda destrutturazione* del sistema partitico che porterà alla nascita di nuovi ed inediti soggetti politici come il Movimento 5 Stelle e, successivamente, l'avvicinarsi di governi incentrati sul Partito Democratico

¹⁴² Gli ultimi dieci anni sono stati contraddistinti da un sistema elettorale proporzionale con un premio di maggioranza alla principale coalizione, combinato con soglie di sbarramento diseguali per i due rami del Parlamento e la presenza di liste bloccate che impedivano di esprimere una preferenza. Tale legge è stata in seguito ritenuta parzialmente incostituzionale e modificata a ridosso delle elezioni del 2018 soprattutto relativamente allo spropositato premio di maggioranza.

(dunque tendenzialmente di centro-sinistra) con il sostegno *variabile* di forze di centro-destra in un'ottica di riforma costituzione. Tale proposito riformatore, nondimeno, sarà bocciato dall'esito del referendum abrogativo del 2016 (con una partecipazione elettorale pari al 65%). Inoltre, dopo le elezioni del 2018, si assisterà alla nascita del governo di coabitazione, più o meno forzata, tra M5s e Lega, dove quest'ultima, nata alla fine degli anni '80 come insieme di Leghe localistiche (Diamanti 1995²) incentrate su tematiche autonomistiche (che hanno assunto varie gradazioni: dal separatismo al federalismo regionalistico), si è riconvertita sempre più in forza nazionale e nazionalista, senza peraltro perdere *mai* di vista le ragioni e la prospettiva di un'autonomia vantaggiosa per le regioni settentrionali. Tuttavia, le mire egemoniche del leader ed ex vicepresidente del Consiglio Matteo Salvini hanno portato a una crisi del governo guidato dal giurista (di area M5s) Giuseppe Conte, sfiduciato dallo stesso Salvini nella speranza di giungere ad elezioni anticipate e costituire, probabilmente, un governo di destra-destra (con la formazione erede delle trasformazioni dell'estrema destra missina, Fratelli d'Italia, guidata da Giorgia Meloni) dopo l'affermazione leghista alle recenti elezioni europee. L'esito è stato, invece, la costituzione di un secondo governo Conte con la coabitazione (altrettanto) forzata di M5s, Pd e dei (pochi) rappresentanti del cartello elettorale di sinistra Liberi e Uguali. Ciò dimostra, se volessimo seguire la logica bourdieusiana, come le relazioni e i rapporti di forza all'interno del campo politico mutino considerevolmente le disposizioni dei singoli attori in funzione delle posizioni dominanti che si possono venire a ricoprire (giustificate attraverso strategie discorsive che rinviando ad un qualche "bene comune" da preservare), stemperando ed eufemizzando contrapposizioni che *prima*, retoricamente, si presentavano come radicali.

Grafico 2.7 Percentuale di non votanti alle elezioni politiche (e per l'Assemblea Costituente), regionali ed europee in Italia dal dopoguerra al 2019.



Fonte: nostre elaborazioni su dati del Ministero dell'Interno – elezioni Camera dei Deputati (nel periodo 1994-2001 il computo dei non votanti si riferisce al maggioritario).

Se l'astensionismo in Italia ha assunto valori sempre più rilevanti nelle elezioni di *primo ordine* – quelle politiche – su cui abbiamo scelto di focalizzare principalmente l'attenzione, esso risulta *ancora* più consistente nelle elezioni di secondo ordine come si può notare nel grafico 2.7. Qui basti ricordare come per le elezioni europee e regionali si sia passati nell'arco di un trentennio da un'affluenza superiore all'80% a valori, nel primo caso, di poco superiori al 50% e, nel secondo caso, addirittura a valori a esso inferiori nell'ex zona rossa (Emilia-Romagna, Toscana, Umbria e Marche) storicamente considerata una area geopolitica attraversata da diffuse forme di civismo e di coesione sociale (e conseguentemente di diffusa partecipazione elettorale). Ma è l'incremento progressivo del differenziale tra astensionismo nelle elezioni politiche e nelle elezioni di second'ordine che risulta ancora più rilevante e preoccupante.

Allo stesso tempo, se dopo il 1995 e fino al 2005, come ha sottolineato Dario Tuorto (2006: 54-55), quello che si può chiamare *astensionismo aggiuntivo*, ovvero la differenza tra i votanti alle politiche (precedenti) e i votanti ad un referendum ha mostrato un costante aumento senza che alcun referendum ottenesse il quorum (pari al 50% più uno degli elettori), dal 2006 si nota una situazione assai più instabile, visto che almeno un referendum ottenne il quorum (in realtà si trattava di quattro quesiti referendari, su cui il corpo elettorale fu chiamato a votare il 12 giugno 2011, riguardanti la gestione dei servizi idrici locali, l'energia nucleare e il legittimo impedimento per i componenti di un governo a comparire in udienza penale) mentre altri due, di natura costituzionale (tenutesi nel 2006 e nel 2016), videro una partecipazione superiore al 50% degli elettori pur non essendo prevista una soglia minima di partecipazione per renderne esecutivo il responso. Occorre sottolineare come l'esito dei referendum del 2011 e del 2016 fu chiaramente di orientamento antigovernativo, a dimostrazione di come la pratica referendaria avesse assunto sempre più una funzione di *controdemocrazia* (Rosanvallon 2012), ossia tesa a giocare un ruolo d'interdizione e controllo da parte dei cittadini rispetto all'operato del governo in carica. Allo stesso tempo, i referendum abrogativi riguardanti parti della legge elettorale cosiddetta *porcellum* svoltisi nel 2009 (articolati in tre quesiti) e la consultazione referendaria sulla durata delle trivellazioni in mare, tenutasi anch'essa nel 2016, videro un'affluenza molto ridotta, pari a circa il 24% nel primo caso e al 31% nel secondo. Ciò attestava, d'altro canto, la persistenza di una strategia intrapresa dalla seconda metà degli anni Novanta da parte di coloro che erano contrari all'abrogazione della legislazione sottoposta a suffragio consistente nel non battersi *apertamente* nelle urne, in una fase di crescente difficoltà a mobilitare l'elettorato, con la finalità di non raggiungere il quorum e rendere, così, non valido l'esito del referendum.

Un ulteriore elemento che si può desumere dai dati ufficiali su partecipazione e astensione elettorale riguarda l'articolazione territoriale di queste ultime. Anche in questo caso non ci

soffermeremo particolarmente su questo aspetto, che in parte riprenderemo nell'ultima parte di questo lavoro dove tenteremo di contestualizzare il caso pesarese all'interno della cosiddetta (ex) zona rossa. Qui ci limiteremo ad osservare l'intensificazione di alcune tendenze già intraviste nello studio di Tuorto (2006: 55-62) quando, nel prendere atto della permanenza di un divario tra una maggiore affluenza nelle aree del Nord e delle regioni "rosse" del Centro-Italia rispetto alla parte centro-meridionale, osservava come l'incremento del non voto interessasse in modo rilevante tali regioni (in particolare parti dell'Emilia-Romagna e la Toscana), soprattutto se si assumeva come dimensione comparativa il raffronto con le elezioni regionali. Ciò oggi risulta assai più vero se si prende atto che è l'Emilia-Romagna il territorio in cui l'affluenza è risultata la più bassa in assoluto – pari al 37,7% – in occasione dell'ultima tornata elettorale del 2014. Su questo fronte, com'è stato osservato recentemente (Fruncillo 2016: 37-82), sembra corroborata la premessa per cui le elezioni regionali sono elezioni autonome in quanto *second-order elections* in occasione delle quali si osserva una caduta più accentuata dei tassi di affluenza alle urne proprio per il dispiegarsi delle dinamiche di smobilitazione che interessano le elezioni politiche e in cui, ai fini del livello del *turnout*, diventa rilevante una «mobilitazione personale centralizzata» (ed un tipo di identificazione emotiva che «emula» *l'anima* dei partiti più che la loro struttura) attorno ai candidati governatori (rispetto ad una decentrata trainata dai candidati al consiglio regionale), che supplisce, almeno in parte, al declino della partecipazione politica promossa dai partiti. Ad ogni modo, se restiamo focalizzati sul dato relativo alle ultime elezioni politiche e lo commisuriamo alle elezioni del 2001 (tab. 4.7), ad un primo sguardo si può osservare come sia ancora la ex zona rossa quella in cui complessivamente l'incidenza dei non votanti è minore. Infatti, se leggiamo la prima e la terza colonna della tabella dal basso verso l'alto, le quattro regioni che la compongono, nel primo caso, si trovano nelle prime cinque posizioni, mentre solo tre di esse (Emilia-Romagna, Toscana e Umbria) nel 2001 si collocavano nel medesimo intervallo. A variare è soprattutto la posizione principale, dato che nel 2018 la regione in cui l'astensione è risultata più ridotta è il Veneto, davanti all'Emilia Romagna e all'Umbria.

A loro volta, le regioni in cui l'astensione è stata più alta fanno sempre parte dell'area centro-meridionale; nel 2018, a dire il vero, esclusivamente meridionale ed insulare, visto che il Molise, regione con l'affluenza più ridotta nel 2001 ed unico ambito territoriale in cui si è riscontrato un incremento dei votanti rispetto alla prima elezione del nuovo millennio, è diventata la settima regione per grado di astensione e, allo stesso tempo, la Sardegna ha scambiato la propria posizione con la Basilicata.

Tab. 4.7 Incidenza percentuale dei non votanti alle elezioni politiche del 2018 e del 2001 e variazione in punti percentuali tra le due elezioni considerate.

Non votanti 2018		Non votanti 2001		Variazione 2018-2001	
Sicilia	37,2	Molise	30,2	Sardegna	+11,9
Calabria	36,4	Calabria	29,1	Emilia-Romagna	+10,5
Sardegna	34,5	Sicilia	28,7	Trentino-Alto-Adige	+10,3
Campania	31,8	Basilicata	24,9	Liguria	+10,1
Puglia	30,9	Campania	23	Lombardia	+9,7
Basilicata	28,9	Sardegna	22,6	Puglia	+9,2
Molise	28,4	Abruzzo	22,2	Toscana	+9,0
Liguria	28,0	Friuli-Venezia-Giulia	21,7	Piemonte	+9,0
Valle D'Aosta	27,7	Puglia	21,7	Lazio	+8,9
Lazio	27,3	Valle D'Aosta	19,6	Campania	+8,8
Italia	27,1	<i>Italia</i>	18,6	Sicilia	+8,5
Trentino-Alto-Adige	25,7	Lazio	18,4	<i>Italia</i>	+8,5
Friuli-Venezia-Giulia	24,9	Liguria	17,9	Valle D'Aosta	+8,1
Piemonte	24,8	Marche	15,8	Umbria	+7,6
Abruzzo	24,4	Piemonte	15,8	Calabria	+7,3
Lombardia	23,2	Trentino-Alto-Adige	15,4	Marche	+6,9
Marche	22,7	Veneto	14,9	Veneto	+6,4
Toscana	22,5	Umbria	14,2	Basilicata	+4,0
Umbria	21,8	Lombardia	13,5	Friuli-Venezia-Giulia	+3,2
Emilia-Romagna	21,7	Toscana	13,5	Abruzzo	+2,2
Veneto	21,3	Emilia-Romagna	11,2	Molise	-1,8

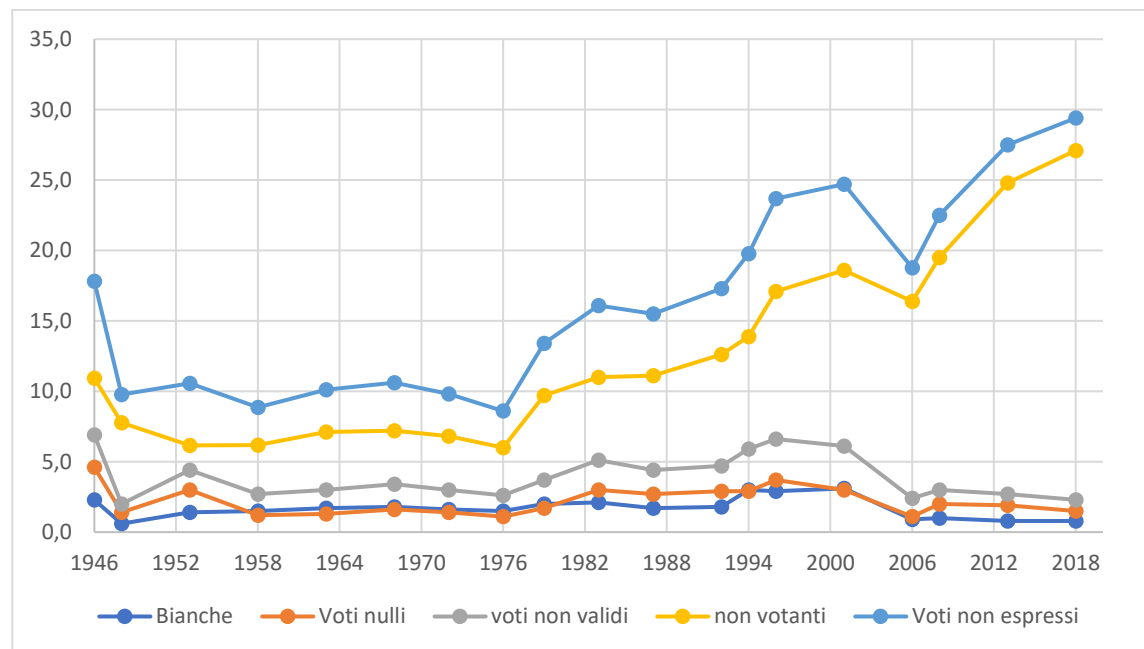
Fonte: nostre elaborazioni su dati del Ministero dell'Interno – elezioni Camera dei Deputati.

Ciò che tuttavia va rilevato con attenzione in questa tabella è la variazione dell'astensione nel periodo 2001-2018. Ben 6 regioni su 11 in cui si riscontra una decrescita dell'affluenza al di sopra della media nazionale afferiscono ad aree geopolitiche distinte dall'ambito centro-meridionale. Ad dirittura, dopo la Sardegna, la variazione più consistente riguarda l'Emilia-Romagna mentre al settimo posto troviamo un'altra regione "rossa" come la Toscana (e ciò conferma le intuizioni di Tuorto sopradescritte). Considerevole è anche lo scarto positivo in termini di astensione che riguarda le regioni dell'area un tempo denominata industriale (Liguria, Lombardia e Piemonte), tutte al di sopra della media nazionale, mentre è la Puglia la regione centro-meridionale che registra una variazione più significativa rispetto ad ambiti territoriali come Lazio, Campania e Sicilia, anch'essi al di sopra del dato nazionale. È infine degno di nota osservare come le variazioni più contenute dell'astensione riguardino due regioni centro-meridionali come l'Abruzzo e la Basilicata (si è già detto della specificità del Molise), mentre sono due regioni della ex area bianca – Friuli-Venezia-Giulia e Veneto – a mostrare una variazione meno significativa relativamente all'affluenza.

Un altro aspetto da considerare, in base ai dati ufficiali, è l'andamento del voto inespresso nel suo complesso, ossia la somma riguardante astenuti, schede bianche e nulle. In merito a queste ultime, è noto come una scheda bianca indichi, generalmente, un *surplus* di volontarietà nell'esprimere un dissenso (Galli, Capecchi, Cioni Polacchini, Savini 1968) ed è bene che sia tenuta distinta da un voto

nullo che implica un margine considerevole di non arbitrarietà. Nel complesso, la considerazione del voto inespresso contiene, almeno potenzialmente, una maggiore valenza *politica* da un punto di vista analitico (Parisi, Corbetta 1987) dato che vi sono state congiunture in cui esso è risultato significativamente più elevato della mera astensione come, ad esempio, nel 1983, quando furono oltre 7 milioni i voti inespressi (pari ad oltre il 16%) ed «il partito del non voto» venne definito «il terzo partito d'Italia» (Nuvoli, Spreafico 1990: 232), senza che ciò fosse dovuto ad errori di voto come nel 1953 e nel 1946. Nel grafico che segue (Graf. 3.7) abbiamo riportato i valori del voto inespresso nel suo complesso articolato in dati relativi ai non votanti, voti nulli, schede bianche e somma del voto nullo e bianco (calcolato sugli aventi diritto) equivalente al voto non valido. Come aveva già osservato Tuorto (2006: 62-65) fino al 2006, l'andamento del voto non valido risulta più irregolare rispetto all'astensione vera e propria, tanto che si può osservare un suo incremento nelle elezioni del 1979, 1983 e 1994, per poi subire una forte erosione nel 2006, in occasione di una tornata elettorale che vide un testa a testa tra centro-sinistra e centro-destra e una rimobilitazione dell'elettorato che arrestò temporaneamente il declino della partecipazione elettorale, per poi risalire a soli due anni di distanza, durante le elezioni anticipate del 2008, e assumere valori continuativamente decrescenti in antitesi con l'incremento consistente dei non votanti.

Grafico 3.7. Andamento in valori percentuali del voto inespresso nelle elezioni politiche (1946-2018).



Fonte: nostre elaborazioni su dati del Ministero dell'Interno – elezioni Camera dei Deputati.

Sta di fatto che il voto inespresso nel 2018 ha riguardato poco meno del 30% dell'elettorato, risultando di gran lunga il "partito" *più rappresentativo* e al contempo *privo di rappresentanti*¹⁴³, mentre la sua punta più bassa – inferiore al 9% – si è registrata, *non a caso*, nel 1976, ovvero in una congiuntura politica – segnata dal *leitmotiv* di un *possibile* sorpasso del Pci nei confronti della Dc – che risultò quella maggiormente mobilitante potendo contare sull'azione – combinata, per quanto non necessariamente convergente – di partiti di massa *ancora* radicati nella società civile e movimenti sociali di natura eterogenea. Si configurava, in tal modo, la confluenza (con esito positivo nelle urne) di forme di partecipazione diversa, sia di carattere elettorale, sia non elettorale se non dichiaratamente contrapposta a quest'ultima, diversamente da una letteratura che tenderà in seguito a presentarle come forme di partecipazione politica *alternative* e antitetiche. Essa, inoltre, non porrà in risalto quanto le nuove forme di partecipazione politica fossero inegualmente distribuite tra i votanti da un punto di vista socio-economico e culturale e quanto la successiva contrazione dei partiti avesse contribuito a incrementare il *silenzio* dell'astensione tra le realtà più periferiche dell'elettorato.

7.3 L'incremento dell'astensione elettorale in base alle ricerche dell'Osservatorio sull'astensionismo elettorale dell'Istituto Cattaneo e alle indagini campionarie post-elettorali

Dopo aver definito l'entità e l'andamento storico dell'astensione (considerata in senso stretto e largo) nelle elezioni di prim'ordine, la sua contestualizzazione in ambito europeo e la sua articolazione a livello (macro)territoriale sulla base dei dati ufficiali, è possibile, grazie ad alcuni studi disponibili, entrare nel merito più propriamente sociologico del non voto, in particolar modo a partire dagli anni Ottanta. Ciò è possibile, grazie ad un'ampia e ricca indagine condotta dall'Osservatorio sull'astensionismo elettorale dell'Istituto Cattaneo relativamente al periodo elettorale 1985-2006 (e ad un'inchiesta post-elettorale del 2003) che ha consentito di tratteggiare, da un punto di vista socio-demografico, con un buon margine di certezza, *chi erano, tendenzialmente, gli astensionisti* (dunque i non votanti) almeno in quel determinato arco temporale. L'indagine dell'Osservatorio, di cui ha dato conto Dario Tuorto nello studio del 2006 già più volte citato, poteva contare su un campione di 100 sezioni elettorali dislocate sul territorio nazionale relative a elezioni di primo e secondo livello (amministrative del 1985 e 1990, politiche del 1994, 1996 e 2001, regionali del 1995 e 2000) con campioni molto consistenti che variavano da oltre 55.000 casi nel 1985 a oltre 79.000 nel 2001. I dati si riferiscono ai verbali delle sezioni elettorali (ovviamente trattati in forma anonima), e consentono di

¹⁴³ Si tenga conto, inoltre, che la dispersione del voto, cioè il voto a liste che non hanno ottenuto alcun rappresentante alla Camera è pari ad oltre il 6%. Se ne deduce che, in tempi di cosiddetta *politica populista* (dopo la *politica pop*), quasi il 36% dell'elettorato non è rappresentato in Parlamento...

individuare, anche se con alcune lacune, l'età, il genere, la professione e il titolo di studio degli elettori non votanti (con un tasso di differenza rispetto all'astensionismo ufficiale che varia da un minimo di -0,8 punti percentuali per il 1985 ad un massimo di -4,6 punti percentuali per il 1996). I dati sono stati elaborati assumendo come punto di riferimento, in prima istanza, il modello teorico-interpretativo di partecipazione elettorale incentrato sulle risorse o modello *centro-periferia* (Tuorto 2006: 76-78) su cui ci siamo soffermati nel primo paragrafo di questo capitolo.

Innanzitutto, considerando che storicamente l'Italia ha mostrato livelli elevati di partecipazione elettorale *anche*, se non soprattutto, della sua componente femminile, a partire dai primi decenni repubblicani, soprattutto grazie all'influenza esercitata nel tessuto sociale dalla Chiesa cattolica (da cui seguiva il carattere maggiormente conservatore dell'opzione politica femminile, almeno fino agli inizi degli anni Settanta) l'incrocio delle variabili genere ed età relativamente al 2001 ha evidenziato alcune caratteristiche significative del non voto rispetto al dato medio: esso si presenta più diffusamente tra i giovani (in particolar modo tra i maschi 20-30enni in cui si aggira attorno al 19%), gli anziani e le donne (con due punti percentuali di scarto rispetto agli uomini) ed è particolarmente alto tra le donne anziane (raggiungendo quasi il 38%). All'epoca è risultato un po' sorprendente che i giovanissimi (18-19enni) mostrassero un livello di astensione inferiore rispetto alle coorti successive, addebitando tale scarto a una maggiore influenza dell'ambito familiare tra i primi e a un maggiore distacco "critico" tra i secondi. Di qualche rilievo risultava anche il grado (leggermente) inferiore di astensione tra le donne, almeno fino ai sessant'anni, che si traduceva, in rapporto alle elezioni regionali del 1985, in un incremento dei non votanti *sempre* di minore entità tra le fasce d'età comprese tra i 18 e i 50 anni. Le interpretazioni in questo ambito, come ricorda Tuorto (Ivi: 81), erano opposte: la maggiore propensione a votare era l'esito dell'estensione dei processi di mobilitazione politica in ambito femminile sviluppatasi negli anni Settanta e Ottanta o, all'opposto, il permanere di meccanismi d'influenza familiare di tipo tradizionale. Sul lato del grado d'istruzione, i dati del 2001 mostravano una netta propensione a non votare tra chi aveva acquisito un titolo di studio basso (in particolare fino alla licenza elementare) nonché tra chi era di genere femminile con oltre sessant'anni d'età e valori dimezzati e sostanzialmente simili tra diplomati e laureati.

Le stesse variazioni rispetto al 1985 mostravano un incremento maggiore tra chi aveva un grado d'istruzione basso e solo leggermente superiore tra i laureati rispetto ai diplomati. Sul lato della condizione professionale, gli occupati tendevano a votare più dei non occupati e tra questi ultimi erano le casalinghe (ma dalla rilevazione erano esclusi i disoccupati) ad astenersi maggiormente. A loro volta, agricoltori ed operai risultavano i più astensionisti ed anche i più interessati da un incremento rispetto al 1985. Allo stesso tempo, i valori di commercianti e artigiani erano sostanzialmente simili, seppure leggermente inferiori rispetto alle prime due categorie, mentre ai valori inferiori del

ceto impiegatizio si accostava una propensione più elevata a non votare da parte di dirigenti, imprenditori e professionisti, *sintomo*, secondo Tuorto, di un «sentimento antipolitico esploso già alla fine degli anni Ottanta nelle regioni settentrionali e convogliato poi nel voto alla Lega Nord e a Forza Italia» (Ivi: 82-83).

Infine, per quanto concerne l'articolazione del non voto su base territoriale, esso risultava maggiore nella zona meridionale, e in particolare nelle città con oltre 100.000 abitanti, con una variazione più consistente rispetto al 1985 proprio su queste dimensioni, mentre risultava più contenuto nella zona rossa in insediamenti con meno di 100.000 abitanti. Di rilievo è anche l'incrocio tra età, genere e area territoriale: in questo caso, nel Centro-nord emerge che sono le donne ultrasessantenni a non votare con più frequenza, mentre al Sud sono i giovani (18-30 anni) di sesso maschile. Le successive regressioni logistiche tendevano a confermare i risultati delle analisi bivariate, confermando come «la concentrazione del non voto si riscontra[sse] nelle categorie sociali che sommano più tratti di *perifericità* [corsivo nostro] (donne, anziane, con bassa istruzione, al Centro-sud)» (Ivi: 86).

Un'ulteriore elaborazione dei dati relativi all'arco temporale 1985-2001 permetteva, tuttavia, di evidenziare come nella fascia d'età tra i 18 e i 30 anni l'incremento dell'astensione era risultato particolarmente accentuato, diventando più intenso tra gli uomini e a prescindere, in modo significativo, dall'ambito territoriale e dal grado d'istruzione. Ciò ridimensionava la tesi di un astensionismo crescente riducibile *solo* a fenomeni di marginalizzazione e perifericità sociale e induceva ad un confronto che connettesse le forme di socializzazione politica – dalla socializzazione in epoca fascista alla destrutturazione del sistema partitico – con le coorti del campione (dai nati prima del 1926 ai nati tra il 1965 e il 1983). In tal senso, se l'incremento più vistoso del non voto riguardava la coorte più anziana (la cui socializzazione politica era avvenuta sotto il dominio fascista), la coorte 1965-1983 assumeva valori più rilevanti rispetto a quelle successive e, soprattutto, nella *composizione* dell'universo degli astensionisti relativamente al 2001 essa rappresentava oltre il 29% mentre i nati prima del 1926 raggiungevano un valore pari al 22% (rispetto al 41% del 1985).

Si segnalava, dunque, un'influenza esercitata *sia* dal carattere generazionale *sia*, in misura minore, dal ciclo di vita nell'andamento dell'astensione, considerando, inoltre, come in termini assoluti erano cresciute notevolmente le generazioni più giovani (le coorti 1965-1965 e 1965-1983), passate da circa un quarto dell'elettorato nel 1985 a circa la metà nel 2001, rispetto alla generazione più anziana, passata, a sua volta, dal 24% al 9,6%. Un altro aspetto su cui lo studio di Tuorto si sofferma è il carattere irregolare assunto dai tassi di astensionismo rispetto a elezioni di diverso tipo – aspetto che ritroviamo anche in forma più accentuata oggi –, tanto che, sulla base di alcuni studi dell'epoca (Mannheimer, Sani 2001: 37) si era giunti a stimare che il voto *intermittente* (cioè esercitato solo in

alcune tornate elettorali) riguardasse «sino a 7 milioni di cittadini alle elezioni politiche e addirittura 11 milioni alle europee del 1999» (Tuorto 2006: 94). Ciò implica che vi è una distinzione tra quello che può essere definito astensionismo cronico da uno classificabile come intermittente (dai quali si distingue l'elettore assiduo che partecipa regolarmente a ogni consultazione elettorale) – sul quale Tuorto tornerà a riflettere successivamente (Colloca, Tuorto 2010; Tuorto 2010) – che altri studi dell'epoca avevano già analizzato (Cuturi, Sampugnaro, Tomaselli: 2000; Legnante, Segatti 2001) stimando come il primo non superasse mai il 10%, mentre il secondo riguardasse da un terzo a circa la metà dell'elettorato.

Rispetto a queste ricerche, Tuorto, comparando i dati dei campioni di elezioni prossime politiche e regionali (1994-95, 1995-96 1996-2000 e 2000-2001) osservava che l'elettorato assiduo passava dal 79% della prima coppia di elezioni al 70% dell'ultima coppia. Tra gli astensionisti era più ampio il peso degli intermittenti (dal 13% ad oltre il 21%) rispetto agli astensionisti cronici, pressoché stabili sotto il 9%. Tra questi ultimi si ritrovavano in modo accentuato i caratteri di perifericità sociale, con una più alta presenza di donne, di anziani, di persone con un livello più basso d'istruzione e non occupate. Diversamente, la connotazione dei non votanti intermittenti varia in base al tipo di elezione a cui non hanno votato: essi assomigliano di più ai votanti quando “saltano” un'elezione di tipo regionale, invece risultano più simili agli astensionisti cronici quando non votano alle politiche. In particolare, in quest'ultimo caso, provengono «per oltre due terzi dalle regioni centro-meridionali» e sono le donne a ricalcare «tratti di perifericità sociale più accentuati» (Tuorto 2006: 98-99). Aspetto, quest'ultimo, che peraltro si ritrova anche, e in forme ancora più accentuate, tra gli astenuti cronici di genere femminile. Tuorto concludeva questa parte della sua ricerca sottolineando come fosse effettivamente difficile capire, sulla base dei soli dati socio-anagrafici, se l'astensionismo fosse legato a un mutamento della cultura politica (verso la quale le evidenze empiriche sembravano più congruenti, almeno a partire dal 1996, dato che si osservava un'accelerazione dell'astensione tra le nuove generazioni e un sostanziale allineamento tra i generi, se si escludevano le coorti più anziane) o alla smobilitazione dei partiti (che avrebbe, teoricamente, dovuto intensificare le disegualianze strutturali in base all'età, al genere, alla classe e all'appartenenza territoriale come solo in parte si evidenziava).

Diventava dunque importante sondare la dimensione politico-motivazionale per giungere a conclusioni meno aleatorie. A tal fine, nel 2003, considerando la difficoltà delle inchieste campionarie a *incontrare* gli astensionisti nelle loro indagini e, dunque, il dato fortemente sottodimensionato che li riguarda, in particolar modo di quella parte di non votanti cronici, in non pochi casi affetti da forme di marginalizzazione sociale, si era scelto di far leva sui files dell'Istituto Cattaneo utilizzati per l'indagine di carattere socio-anagrafico sulla cui base costruire campioni di votanti (542 casi) e non votanti (520 casi) potendo, così, contare anche sulla possibilità di contattare astensionisti certi (e di

controllare il livello di distorsione delle risposte sull'aspetto non veritiero delle loro affermazioni in merito al fatto che fossero effettivamente non votanti). È stato così possibile, pur lavorando su campioni che ci sembrano un po' troppo ridotti per elaborare inferenze generali, far emergere alcune dimensioni come il rapporto tra astensionismo e partecipazione politica di natura istituzionale (attraverso i partiti) o alternativa (di carattere civico e/o movimentista), così come provare *a fare luce* sul lato della *politica invisibile* con batterie di domande da cui ricavare un basso o alto livello di conoscenza della politica o dell'interesse nei suoi confronti e ancora sulla bassa o elevata esposizione alla politica attraverso i media. Nel complesso è emersa una correlazione negativa tra astensione e partecipazione politica (a partecipare maggiormente, tramite i canali istituzionali e non istituzionali, sono *sempre* i votanti rispetto ai non votanti) e tra astensione e coinvolgimento/interesse per la politica, tanto che la «probabilità di non votare diminuisce man mano che si passa da un livello basso a uno medio-alto di conoscenza politica, di esposizione all'informazione politica e di interesse politico» (Ivi: 120).

In definitiva, Tuorto concludeva che in base a tali analisi occorreva «rigettare l'ipotesi di un astensionismo critico alimentata dalla mobilitazione cognitiva dell'elettorato» (Ivi: 121). Ad esso, sul lato più strettamente motivazionale – in cui si chiedeva perché non si era andati a votare e si tentava di sondare con una batteria di domande il livello di fiducia e di efficacia nelle/sulle articolazioni della politica – si collegava un maggior grado di scetticismo, sfiducia e frustrazione dei non votanti. Infine, gli orientamenti politici dei non votanti rilevavano una concentrazione sul rifiuto di collocarsi (pari a circa metà del campione) assai più rilevante rispetto ai votanti che non si collocavano sull'asse sinistra-destra (il 38%). Nel complesso, chi non si collocava assumeva i tratti sociali più periferici e al contempo risultava politicamente meno attivo. Si smentiva, inoltre, l'esistenza di un significativo astensionismo di sinistra (almeno rispetto al 2001). In definitiva, assumendo una linea interpretativa polarizzata sotto i profili dell'*apatia* e della *protesta* – termini assai densi di significato nonché problematici come proveremo a mostrare nel successivo paragrafo – la ricerca condotta da Tuorto ha evidenziato la persistenza di una componente *strutturale* dell'astensionismo riguardante «le fasce più anziane e [socialmente] periferiche della popolazione che si sono sempre più allontanate dal voto» (Ivi: 136) a cui si aggiungeva un incremento del non voto tra i giovani (in particolare maschi) che assumeva, tuttavia, un carattere abbastanza indefinito riguardando sia gruppi più periferici (con bassi livelli d'istruzione, residenti nel Centro-Sud) che gruppi centrali (istruiti e residenti al Centro-Nord). Una tale lettura trovava conferme significative anche nell'analisi delle dimensioni socio-politiche dei non votanti, dove prevaleva la sfiducia, un livello di partecipazione e interesse per la politica ridotto e la tendenza a non collocarsi sull'asse destra-sinistra. Di conseguenza, quello che Tuorto identificava come «astensionista politicamente consapevole che attraverso il non voto esprime[va] la sua protesta»

(Ivi: 137) *risultava minoritario*.

Ma *com'è cambiato* l'astensionismo nel corso di un quindicennio in corrispondenza del suo vistoso incremento arrestatosi solo momentaneamente nel 2006 in un clima di «mobilitazione dramatizzante» (Mannheimer, Sani 2001) come quella del ciclo 2001-2006? Un ampliamento della medesima indagine sui verbali delle sezioni elettorali relativamente alle elezioni regionali del 2005 e a quelle politiche del 2006 (Tuorto 2010: 53-79), in cui le variabili socio-demografiche sondabili si limitavano al genere e all'età (incrociabili con la dimensione territoriale) smentiva solo in parte le tendenze osservate. In effetti, se iniziava ad essere più consistente la componente di astensionismo di carattere intermittente, connotato da caratteristiche socio-demografiche meno periferiche che si distanziavano da quello cronico (con un incremento di giovani rispetto alle coorti più anziane, soprattutto costituite da donne, e una localizzazione in ascesa nelle zone centro-settentrionali) e più orientato in base alla congiuntura politica che portava a *punire*, soprattutto in tornate elettorali regionali, le forze di governo nazionali, dimostrando così una maggiore capacità di scelta *razionale e strategica* dell'elettore intermittente, era lo stesso Tuorto a sottolineare la persistenza di una «componente ancora determinante di elettori apatici» (Ivi: 75). Purtroppo, per il decennio successivo, almeno a conoscenza di chi scrive, non vi sono studi così approfonditi come quelli sopra commentati da poter effettuare conclusioni dotate di evidenze empiriche solide, tanto che lo stesso Dario Tuorto, tornando periodicamente sul tema, ha principalmente utilizzato le inchieste campionarie post-elettorali dell'Italian National Election Studies (Itanes)¹⁴⁴ per tratteggiarne le tendenze. Vi è tuttavia un problema di non poco conto – già segnalato, come abbiamo visto, dallo stesso Tuorto nelle sue precedenti ricerche – inerente al sottodimensionamento del (sotto)campione degli astenuti nonché alla veridicità delle dichiarazioni degli astenuti. Un semplice confronto tra gli astenuti *dichiarati* e l'entità *reale* dei non votanti (tab. 5.7) evidenzia le difficoltà d'intercettare questa tipologia di elettori, con il risultato di un'inevitabile auto-selezione del (sotto)campione, che in questo ambito incide maggiormente più che in altri. Tale dinamica, al netto di ogni ponderazione, tende a lasciare *senza parola* soprattutto quegli astensionisti più periferici (in genere ritenuti "cronici") così come sono stati identificati dalla principale letteratura in merito, per tacere del sovradimensionamento, sul lato motivazionale, di chi affermava di non aver votato per motivi d'impedimento¹⁴⁵, che alcune indagini arrivavano a stimare attorno al 20% (Mannheimer, Sani 2001). Un esito di questo tipo di campionamento è quella *doppia esclusione*, verificata in diversi casi di studio (Cuturi, Sampugnaro, Tomaselli 2000: 212-218), per

¹⁴⁴ I dati sono disponibili nel sito web di Itanes <http://www.itanes.org/> e consultabili dopo apposita e specifica richiesta. Colgo l'occasione per ringraziare Itanes per avermi concesso la possibilità di visionarli.

¹⁴⁵ L'astensionismo effettivamente forzoso, ovvero quei casi in cui si registra la presenza di un'impossibilità oggettiva di votare legata ad anzianità, malattia, isolamento geografico, in realtà riguarderebbe una quota marginale di elettori – circa il 2% – anche se in aumento a causa dell'invecchiamento della popolazione (Caramani, Legnante 2002).

cui «gli astensionisti assoluti non solo sono assenti dalla competizione elettorale, ma rischiano di essere sottorappresentati nell’ambito delle ricerche di tipo sociale» (Ivi: 218).

Tab. 5.7. Incidenza percentuale dei non votanti nelle elezioni politiche 2006-2018 in base alle inchieste campionarie post-elettorali e ai dati ufficiali.

	2006	2008	2013	2018
Campione Itanes	9,2	8,1	14,8	9,7
Dati ufficiali	16,4	19,5	24,8	27,1

Fonte: nostre elaborazioni su dati Itanes 2006, 2008; Capi – Itanes 2013; Itanes 2018 e Ministero dell’Interno – elezioni Camera dei Deputati.

Per tale motivo, pur soffermandoci sui dati delle inchieste campionarie post-elettorali, che sicuramente sono in grado di evidenziare *alcune tendenze* all’interno del (circoscritto) universo dell’astensionismo *dichiarato*, staremo ben attenti a non giungere a conclusioni generali. In prima istanza, Dario Tuorto (2008: 45-56), analizzando i dati delle inchieste Itanes relativamente all’astensione nel 2008 comparati con quelli del 2006 (e del 2001) osservava che, da un punto di vista socio-demografico, i non votanti dichiarati, come in precedenza, sono meno connotati da caratteri di perifericità sociale, visto che, rispetto al dato complessivo, le differenze di genere si sarebbero pressoché annullate in conseguenza di una maggiore tendenza maschile a non votare e che la percentuale di non votanti sarebbe risultata raddoppiata «all’interno delle coorti nate dopo il 1965 (dal 6,4% del 2006 al 12,6% del 2008)» mentre sarebbe rimasta invariata nelle coorti nate prima del 1946 (Ivi: 50). Si notava, inoltre, un incremento maggiore delle astensioni tra gli occupati (pur risultando i non occupati, anche se leggermente, più propensi a non votare) e tra coloro che possedevano un titolo di studio alto (dal 2,9% del 2006 al 9,8% del 2008) e medio (dal 5,3% del 2006 all’8,8% del 2008) rispetto a chi si era fermato alla scuola dell’obbligo (i quali, tuttavia, erano passati dal 12,1% nel 2006 al 14,1% nel 2008).

Per spiegare questi mutamenti relativamente alla composizione socio-demografica dell’astensione dichiarata Tuorto faceva riferimento a fattori di carattere più specificamente politico sondando le dimensioni relative all’auto-collocazione sull’asse destra-sinistra, alla vicinanza ad un partito e alle motivazioni del non voto. Nel complesso, *dopo* la caduta del secondo governo Prodi sostenuto dall’eterogenea e fragile alleanza di centro-sinistra denominata *L’Unione*, era emerso un incremento sensibilmente maggiore del non voto tra elettori dichiaratisi di sinistra (dal 5,8% del 2006 al 13,9% del 2008)¹⁴⁶ – marcando una *novità* rispetto alla recente storia italiana dell’astensione. Essa era

¹⁴⁶ Tuorto, pur contando su un numero di casi assai ridotto di astensionisti dichiaratisi di sinistra (65), ha operato una comparazione rispetto agli astenuti (nel loro complesso) e ai votanti di sinistra sondati osservando come essi manifestassero un basso senso di efficacia (nei termini d’incapacità d’influenza politica) e più accentuata sfiducia verso i partiti. Apparivano, inoltre, assai più critici rispetto all’esperienza del precedente governo di centro-sinistra rispetto ai votanti dichiaratisi di sinistra.

confermata anche da altre rilevazioni dove si poneva in risalto la minore centralità sociale dell'elettorato di centro-sinistra che, peraltro, sotto l'aspetto socio-economico, continuava ad essere *più di centro* che di sinistra (Fruncillo 2010: 287)¹⁴⁷ – in un quadro in cui, tuttavia, crescevano significativamente gli astensionisti di ogni area politica (centro-sinistra, centro, centro-destra), salvo quelli che si dichiaravano di destra (da 6% a 6,6%), mentre rimaneva sostanzialmente stabile l'entità di coloro che non si collocavano nel *continuum* sinistra-destra, risultando in ogni caso ampiamente maggioritari (oltre il 23%).

Un'ulteriore conferma della nuova, parziale, configurazione del non voto era data, secondo Tuorto, anche dal grado di vicinanza a un partito tra coloro che si erano astenuti. Anche in questo caso, si registrava un sensibile (e inconsueto) incremento delle astensioni tra coloro che si sentivano «molto vicino ad un partito» (dall'1,8% al 7,3%) e in seconda battuta tra chi riteneva di esserlo «abbastanza», mentre chi non si sentiva vicino ad un partito registrava incrementi di entità inferiore (dal 16% al 17,2%). Inoltre, anche l'esame dei dati sulle motivazioni del non voto evidenziava un incremento di quelle di tipo. Per così dire, *caldo* dettate dalla volontà di esercitare una protesta nei confronti dei partiti o di manifestare una sfiducia nei confronti del voto, rispetto a quelle *fredde* legate al disinteresse o all'incapacità di scegliere (che mostravano una contrazione sensibile rispetto al 2006).

Le elezioni successive del 2013, dopo la caduta di un governo di centro-destra a cui era succeduto un governo tecnico sostenuto trasversalmente da forze politiche di centro-destra e centro-sinistra in concomitanza con una grave crisi economico-finanziaria non solo italiana, produssero un *terremoto elettorale* (Chiaramonte, De Sio 2014) configurabile quanto meno come una forma di *deviating election* (Evans, Norris 1999: XXX-XXXII), con l'affermazione di una nuova forza politica come il Movimento Cinque Stelle *insieme* ad un'ulteriore crescita dell'astensione. Aspetto, quest'ultimo, che almeno in parte confermava l'ipotesi, formulata dallo stesso Tuorto a ridosso delle elezioni

¹⁴⁷ In effetti, come osservava Domenico Fruncillo (2010) in uno studio in cui comparava le elezioni del 2006 e del 2008, la variabile istruzione risultava *cruciale* nella definizione della scelta di voto dato che al crescere del livello d'istruzione aumentava la probabilità di un voto ai partiti di centro-sinistra. (Abbiamo più volte detto quanto risulti dirimente e ambivalente l'accumulazione di capitale culturale correlata con la formazione di un'opinione politica in un'ottica bourdieusiana tanto che la tendenza a votare più a sinistra tra le frazioni dominate della classe dominante è diventata *ancora* più evidente nel caso francese [Cautrès, Chanvrlil, Mayer 2013]). Gli elettori di centro-sinistra, inoltre, risultavano avere una maggiore conoscenza della politica, in quanto attingevano a diversi mezzi di comunicazione, mentre gli elettori di centro-destra risultavano più attratti dal *solo* uso della televisione. Altro aspetto importante nella distinzione tra elettori di centro-sinistra e centro-destra era la vicinanza ai partiti e l'impegno in ambiti associativi dove l'attivazione autonoma e la mobilitazione indotta dai partiti stessi tendevano a cumularsi tra egli elettori di centro-sinistra, mentre vi era una maggiore inclinazione verso un voto al centro-destra tra gli *estranei* alla politica (in gran parte non attivi e *spettatori* della politica), evidenziando una capacità del centro-destra di penetrare elettoralmente in ambiti socio-economici meno centrali. Pertanto, risulterà forse meno caricaturale e piattamente mediatico (e degno di approfondimenti in direzioni inesplorate e di ripensamenti politici radicali) il successivo dibattito sulle forze di centro-sinistra che rappresenterebbero ormai le sole élite colte di contro a formazioni che si vorrebbero né di destra né di sinistra e più recentemente neo-nazionaliste di destra rappresentanti degli *autentici* bisogni popolari in un contesto, in realtà, segnato da un'astensione che incide maggiormente – che assuma o meno le sembianze dell'intermittenza – proprio sulla mancata rappresentanza dei ceti più periferici come *soggetto collettivo*.

secondo cui era tutto da dimostrare l'assunto per cui «urlare parole, anche sacrosante, contro la politica tradizionale [sarebbe servito] realmente a combattere l'astensionismo» (Tuorto 2013: 63). In effetti, in una tornata elettorale che si teneva durante una delle più lunghe fasi di recessione economica del nostro paese, con pesanti conseguenze sul lato dell'occupazione e della caduta dei consumi che non poteva non generare distacco tra gli elettori (anche se Tuorto segnalava che si notavano solo in parte correlazioni significative tra le zone economicamente più depresse e l'incremento dell'astensionismo), una correlazione positiva con la capacità del M5s di attrarre voti dall'astensione si manifestava *solo* nelle aree del Sud, risultando invece dirimente la sua capacità di intercettare elettori da entrambi gli altri schieramenti posizionandosi al *centro* del spazio politico (Tuorto 2014: 91). La maggiore novità sul lato del non voto, secondo Tuorto, era peraltro data da un incremento dell'astensione nei piccolissimi centri e nelle grandi città, e in particolar modo nelle aree del Sud che tornavano, così, ad accrescere la loro marginalità a differenza delle tornate elettorali precedenti e ad accusare maggiormente gli effetti delle politiche di austerità e l'assenza di un'intermediazione efficace da parte dello stesso governo locale (Ivi: 77-85). A ben vedere, gli stessi dati Itanes relativi ai non votanti *dichiarati* (223 casi), che Tuorto in questo contributo utilizza per lo più per evidenziare le differenze territoriali e per tratteggiare l'evoluzione dell'astensionismo potenziale (Ivi: 91-95), tornavano ad assumere tratti socialmente più periferici, particolarmente evidenti, sulla base delle nostre elaborazioni, sul lato del titolo di studio (il 68% degli astenuti aveva un livello basso d'istruzione contro il 45% dei votanti), dell'area territoriale di riferimento (il 53% dei non votanti risiedeva nel meridione contro il 41% dei votanti) e dell'occupazione (il 65% degli astenuti era inoccupato contro il 52% dei votanti). Dunque, in una congiuntura in cui si manifestava una *seconda rottura* nella storia elettorale italiana combinata con gli strascichi di una crisi economica *ancora aperta*, e in cui il disorientamento politico era manifestato *anche* dal rifiuto o dall'incapacità di collocarsi politicamente (oltre il 31% degli astenuti non si riconosceva nel *continuum* destra-sinistra) correlato con la smobilitazione partitica nella società e la disaffezione sempre più vistosa per la politica istituzionalizzata, sembrava emergere una *nuova forma* di autoesclusione politica più segnata da tratti di *censo nascosto* se volessimo utilizzare uno schema d'ispirazione bourdieusiana. Le elezioni del 2018, a loro volta, certificavano il consolidamento e l'egemonia del M5s e mostravano *l'avanzata* della Lega riconvertita in forza nazionale (che a sua volta diventerà egemone a distanza di un anno nelle elezioni europee a danno dello stesso M5s). Proprio a questi due soggetti politici, portatori di due voti populistici distinti¹⁴⁸, secondo i

¹⁴⁸ Un'apposita sezione della ricerca condotta da Itanes intendeva rilevare *il grado* di populismo degli elettori (Itanes 2018: 197-210) – non senza elementi opinabili. Ad ogni modo, è emerso quanto, poste sotto controllo le variabili di carattere economico, il voto populista alla Lega poggi su una forte componente culturale (tradotta in avversione per gli immigrati) e non su un disagio economico, mentre quello al M5s non si spieghi significativamente né attraverso variabili afferenti al disagio economico né al disorientamento culturale, tanto che il populismo anti-elitario, in questo caso, e almeno in una certa misura, «ha le sue radici sociali, almeno in parte, in cittadini istruiti, socialmente centrali,

ricercatori dell'Istituto Cattaneo (Pritoni, Tuorto, Feo 2018: 139-143), si doveva un incremento tutto sommato contenuto dell'astensione sotto forma di protesta e una parziale rimobilitazione del voto nel Sud Italia.

Nei recenti studi, peraltro, non ci sono approfondimenti sulla composizione sociopolitica degli astensionisti, probabilmente per il ristretto sotto-campione di non votanti intercettati dall'inchiesta campionaria post-elettorale di Itanes. Tuttavia, è difficilmente ipotizzabile che vi siano stati mutamenti considerevoli nella composizione dell'astensione negli ultimi cinque anni. Infatti, se volessimo restare *solo* sulle linee di tendenza, un'inchiesta, leggermente meno sottodimensionata per presenza di astenuti (10,7%) rispetto a quella di Itanes, promossa da Demos-LaPolis¹⁴⁹, mostrava come, rispetto al dato complessivo del non voto dichiarato, tendessero maggiormente a non votare coloro che avevano un titolo di studio medio-basso, che erano inoccupati (casalinghe e disoccupati) o erano occupati con basse qualifiche (operai) e che vivevano nel Mezzogiorno e in città con più di 50.000 abitanti, mentre sul fronte politico persisteva un ampio scarto positivo tra chi non si collocava nell'asse destra-sinistra e sul lato delle motivazioni era la sfiducia verso il voto (dunque l'inefficacia che gli si riconosceva) a risultare più frequente (interessando oltre un quarto degli astenuti) rispetto a forme di disinteresse o di aperta protesta.

7.4 Come leggere l'astensione elettorale in Italia? Le principali interpretazioni a partire dagli anni Ottanta e il valore aggiunto delle tesi bourdieusiane.

Si è osservato anche recentemente (Fornaro 2016: 16; Raniolo 2007²: 221) quanto l'astensione elettorale in Italia non sia stato un oggetto di studio degno d'interesse almeno fino a quando non ha assunto una qualche – e inaspettata – consistenza sia sul lato delle elezioni politiche che delle consultazioni referendarie (Fruncillo 2004: 25-35), ovvero a partire dalla fine degli anni Settanta. Anni di rinnovamento e di rilevanti trasformazioni sociali, economiche e culturali in cui giungeva al culmine una forte mobilitazione politica *visibile* per iniziare a lasciar posto ad un ripiegamento verso *il privato* e ad una *crisi del politico* in un decennio irriducibile, secondo le letture più conservatrici, ad *anni di piombo* (senza per questo negare gli orrori del terrorismo nero e rosso), incomprensibili (il che non significa giustificabili), peraltro, senza la *strategia della tensione* alimentata da settori deviati dello Stato.

In particolare, se il calo di affluenza alle elezioni politiche del 1979 di cui si è già detto, e la

professionalmente ambiziosi, politicamente partecipativi, attivi in rete e nella società», lontani dai «perdenti culturali» della modernizzazione e dai «perdenti economici della globalizzazione» (Ivi: 209).

¹⁴⁹ Ci riferiamo a un'inchiesta post-elettorale condotta dall'Osservatorio Elettorale di Demos-LaPolis (Univ. di Urbino) e svoltasi nel mese di Marzo 2018 (1.503 casi tra votanti e non votanti). Le elaborazioni sono consultabili in un testo curato da Fabio Bordignon, Luigi Ceccarini e Ilvo Diamanti (2018).

successiva discesa sotto la soglia dell'80% dei votanti ai referendum del 1981, produssero un dibattito tra tutte le forze politiche e i ricercatori più attenti, pronti a rilevare come la decrescita della partecipazione elettorale dopo un lungo periodo di stabilità poteva configurarsi come problematica (Caciagli, Scaramozzino 1983: 18), a distanza di un ventennio – come ha sottolineato Domenico Fruncillo (2004: 27-28) – un'affluenza pari a poco più del 25% (la più bassa fino a quel momento) in occasione di un referendum incentrato sull'estensione dell'Articolo 18 dello Statuto dei Lavoratori alle aziende al di sotto dei 15 dipendenti ha posto in evidenza com'è cambiato *il modo di rapportarsi all'astensione*. Essa da problema è diventata – almeno nel caso dei referendum con quorum – sia una risorsa per neutralizzarne l'esito senza dover sconfiggere la controparte nelle urne bensì *scommettendo* sulla smobilitazione elettorale, sia un modo per appropriarsi indebitamente del *silenzio* degli elettori non votanti e assumere indirettamente la non partecipazione come esplicita contrapposizione al campo avversario. Al di là della comparazione sulla dimensione referendaria, ciò che sembra emergere e mutare considerevolmente nella storia repubblicana è il significato attribuito al voto – da dovere civico a diritto esercitato dal *singolo* cittadino – e di conseguenza all'astensione come modalità per *manifestare* una qualche forma di dissenso e/o di disinteresse non più stigmatizzati come in passato.

Non a caso, sono almeno due i filoni interpretativi che a partire dagli anni Ottanta si sono sviluppati e confrontati sulla natura dell'astensione, mettendone in luce una diversa composizione e ponendo l'accento su diverse variabili indipendenti. In tal senso, per alcuni ricercatori legati all'Istituto Cattaneo (Corbetta, Schadee 1982; Corbetta, Parisi 1987) il calo dell'affluenza alle elezioni politiche del 1979 presagiva, *in nuce*, una prima crisi del modello di partito di massa (modello assunto, seppure in forme diverse, sia dal Pci sia dalla Dc), nei termini di capacità di comunicare con il proprio (potenziale) elettorato e dunque di coinvolgerlo attivamente. In quest'ottica, diventava centrale l'azione partitica (o comunque di un'organizzazione collettiva strutturata) rispetto alla scelta *autonoma* dell'elettore di recarsi o non recarsi alle urne. Si tendeva, in altri termini, a mostrare uno scollamento tra elettorato e politica istituzionalizzata dettato da un disimpegno dei partiti a cui corrispondevano forme di *apatia* in settori sociali considerati più periferici e dunque più difficilmente raggiungibili. Diversamente, a partire da quella congiuntura politica in cui molte speranze di cambiamento in senso progressista tendevano ad evaporare, di cui il declino e la successiva trasformazione del Pci e una più generale sconfitta del movimento operaio alla fine degli anni Ottanta ne risultavano i principali indicatori, vi è chi intravedeva nell'incremento dell'astensione qualcosa d'irriducibile a forme di emarginazione e rassegnazione sociale. Qualcosa di *qualitativamente* nuovo nei termini di «distacco dal sistema o almeno dal subsistema più importante, quello dei partiti» (Caciagli, Scaramozzino 1983: 18). Emergeva, in altri termini, rispetto a una concezione più marcatamente eterodiretta, una prospettiva analitica incentrata sul non voto come forma di *protesta* e disaffezione politica, in cui

si metteva in risalto «il distacco dai partiti più che [le] difficoltà che essi scontavano nel mobilitare i – e comunicare con – i cittadini» (Fruncillo 2004: 34).

A rilanciare in una forma ancora più marcata una tale prospettiva sarà, successivamente, il decano dei sociologi italiani, Franco Ferrarotti, curatore di uno studio principalmente di carattere qualitativo sul caso romano (Ferrarotti 1989) in cui si meravigliava di come nessuno sembrasse interessato a capire perché aumentavano gli astensionisti sottolineandone la gravità. Egli, in una polemica esplicita con la sociologia elettorale e la politologia più formalistica (con chiari riferimenti agli studiosi dell'Istituto Cattaneo) capaci di promuovere studi «tanto statisticamente corretti e fin perfezionistici quanto umanamente e politicamente poveri di significato» (Ivi: XII), da un lato, richiamava l'esigenza di *storicizzare* il fenomeno astensionistico in quanto irriducibile ad una teoria generale e a una modellistica formale incentrata su approcci economicistici e funzionalistici (in cui rigettava sia il modello di partecipazione al voto legato alle disponibilità di risorse di Lipset sia quello incentrato su un attore iper-razionale caro a Downs, che parametrava le sue scelte su un modello costi-benefici) mostrandone, invece, anche le valenze *simboliche* ed *espressive*; dall'altro, puntando sull'aspetto *intenzionale* del non voto come *scelta* basata sulla percezione dell'inefficacia del voto, il sociologo italiano sottolineava l'atteggiamento di rifiuto che la connotava, fino a spingersi a evidenziare come una parte del campione di intervistati non votanti, costituita da «persone colte, inserite, con ruoli attivi a livelli medi e alti» (Ivi: XVI), ricalcasse lo stile di vita dell'«intellettuale diffuso» e delineasse «la transizione verso nuovi contrasti sociali» (Ibidem). Gli argomenti di Ferrarotti, attenti a smontare le concezioni di una democrazia centrata sull'integrazione sociale¹⁵⁰, intendevano sottolineare, pertanto, la necessità di non appiattirsi su approcci meramente statistico-descrittivi di una sociologia elettorale che avrebbe dovuto essere «ripensata e rifiuta in una più ariosa *sociologia della politica*» (Ivi: XX), né su logiche generali decontestualizzate, mostrando come l'astensionismo fosse anche, almeno nel caso italiano, «espressione di una latente *stanchezza della democrazia*» (Ivi: XXVI-XXVIII). In definitiva, il sociologo italiano riconosceva che partiti e movimenti non erano puri contenitori e recettori passivi della domanda sociale, bensì soggetti attivi contro ogni «banale sociologia del rispecchiamento», ma, allo stesso tempo, trovava teoricamente errato e politicamente irresponsabile attribuire alle «forme politico-istituzionali un indebito primato sulle tensioni e i conflitti che percorrevano] il sistema sociale» (Ivi: XVII-XVIII).

¹⁵⁰ In particolare, Ferrarotti sottolineava come la concezione della democrazia in termini di integrazione sociale trasmetteva «l'immagine di una società nazionale abbarbicata nelle sue subculture ed estremamente conformista nell'esercizio della propria "sovranità"» (Ferrarotti 1989: XIX), più che sulla sua natura conflittuale. Egli si poneva criticamente rispetto alla «concezione universalistica del ruolo dei partiti di massa» (di derivazione gramsciana e funzionalistica, come sottolineava) e alla centralità di una «generica partecipazione politica» – con un richiamo critico ai lavori di Alessandro Pizzorno (1980) – come modalità per contrastare l'elettoralizzazione dei partiti da cui emergeva una sorta di «evoluzionismo di sinistra» (Ferrarotti 1989: XXI).

Domenico Fruncillo (2004: 35), ritornando sulle analisi di Ferrarotti osservava come esse, nella loro suggestività, risultassero credibili e verosimili soprattutto per chi partecipa e si interessa di politica (i giornalisti in particolar modo che tendono a rilanciare l'idea di un "astensionismo per dispetto") e come descrivessero bene, in particolare, gli astensionisti di sinistra (dunque una parte tutt'altro che esaustiva del non voto...). In realtà, come ha osservato lo stesso Fruncillo (Ivi: 69-71), i due schemi proposti risultano non escludenti e integrabili nei termini in cui individuano forme e componenti astensionistiche diverse. I modelli incentrati sull'indebolimento dei partiti (di massa) tendono, così, a cogliere il distacco dal voto delle fasce sociali più periferiche, mentre quelli che sottolineano la centralità del non voto come dissenso consapevole, come *voto di chi non vota*, tendono a rendere conto della partecipazione delle fasce centrali dell'elettorato, quelle con maggiori risorse conoscitive e un più elevato senso di efficacia del voto (e del non voto).

Ma sono alcuni degli stessi sostenitori del non voto come espressione di protesta – in particolare Paolo Nuvoli e Alberto Spreafico – che sottolineano come le distinzioni teoriche faticino a tradursi in distinzioni empiriche *chiare*, dato che «lo stesso comportamento può dipendere da ragioni diverse e le stesse motivazioni [possono] tradursi in molteplici tipi di comportamento, [tanto che] un voto validamente espresso può sottendere autonomia, esplicita volontà d'influire sul processo di decisione politica o essere il frutto di una mobilitazione indotta dall'esterno» (Nuvoli, Spreafico 1990: 227). Essi, a loro volta, avevano interpretato l'incremento dell'astensionismo degli anni Ottanta nei termini di protesta, particolarmente evidente nel picco dei voti inespressi raggiunto nel 1983. In quel frangente, gli autori ricordano quanto vi fosse unanimità tra gli scrutatori nel rilevare, nella maggior parte dei casi, un'intenzionalità da parte degli elettori nell'annullare una scheda (le schede nulle furono quasi 1 milione e 350 mila), sintomo del malessere proprio di una congiuntura che risentiva *ancora* della crisi economica e politica e dei colpi di coda del terrorismo (Ivi: 232-233).

Negli anni Novanta, come si è già accennato, la crisi dei partiti tradizionali si accompagna con l'erosione del voto di appartenenza e si assiste, al contempo, ad un mutamento del modo di valutare l'astensionismo che da comportamento moralmente sanzionabile (e fino al 1993, in teoria, anche giuridicamente sanzionabile, seppure nei termini di un'annotazione nel casellario giudiziario) diventa a tutti gli effetti una possibile *opzione politica* – in particolar modo in ambito referendario – legittimata dalla politica stessa (si pensi solo al leader socialista Bettino Craxi che nel 1991, in occasione del referendum sulla modifica della legge elettorale, consigliò agli elettori di andarsene al mare...).

Sul lato delle ricerche sull'astensionismo si registra un'importante pubblicazione curata da Antonio Mussino (1999) a seguito del convegno della Società Italiana di Studi Elettorali (SISE) del 1998 in cui si tende ad assumere il non voto come componente *stabile* del comportamento elettorale. Nel medesimo ambito si avanzava anche una duplice lettura dell'astensionismo, distinguendo una

prima fase di astensionismo cosiddetto apatico, indotto dalla stagnazione politica e dalla crisi dei partiti, e una fase successiva in cui sarebbe prevalsa una componente anaffettiva e di protesta e in cui si manifestava un cambiamento degli atteggiamenti politici (Mussino, Scalisi 1999).

Negli anni Duemila, invece, come ha osservato Dario Tuorto, si tende a spostare il campo d'osservazione «dai dati ufficiali delle elezioni (dati aggregati) all'analisi dei dati individuali derivanti da inchieste campionarie» (Tuorto 2006: 104-105). Un'importante testimonianza di questo tipo è lo studio di Renato Mannheimer e Giacomo Sani (2001) sulla *conquista degli astenuti*. In esso, sulla base dell'analisi di risposte a batterie di domande relative alla dimensione motivazionale, si propone di distinguere in almeno tre tipologie l'universo astensionista. Da un lato, s'identifica un *astensionismo forzoso*, dovuto a cause oggettive, ad ogni modo riconducibili a una valutazione *soggettiva* della gravità degli impedimenti che non consentirebbero di esprimere un voto, dall'altro, vi sarebbe una tipologia di astensionismo per *scelta*, all'interno della quale si osserverebbe una distinzione tra un mancato voto dovuto al *distacco* e uno dovuto alla *protesta*. Il primo sarebbe contraddistinto da una serie di risposte in cui le parole chiave sono noia, scarsa volontà, scarso coinvolgimento e attribuzione di poca rilevanza all'efficacia del voto. Sotto questo profilo, ricadrebbero con più frequenza i cittadini disinteressati e scarsamente coinvolti nella politica, ossia donne, anziani, elettori più giovani e cittadini con un basso titolo di studio (un universo che in altri ambiti di ricerca era più prossimo a forme di astensionismo cronico o strutturale riguardando le categorie socialmente più periferiche).

Nella seconda articolazione del non voto per scelta, manifestandosi una forma di rifiuto, fino a giungere al rigetto della politica, si registrerebbero sia atteggiamenti di protesta lieve e di sfiducia, sia forme di ostilità e disprezzo. In generale, in questo caso verrebbero a manifestarsi sentimenti *più caldi* orientati sia contro la politica *in toto* che contro una determinata parte politica. Nel complesso, se l'astensionismo per distacco riguarderebbe circa il 50% dei non votanti, quello per protesta contraddistinguerebbe il restante 30%, ma sarebbe stata quest'ultima componente nei primi anni Duemila a registrare un'avanzata più visibile ed è al suo interno che si manifesterebbe una forma di astensionismo cronico.

Sul versante dell'astensionismo per distacco, invece, Daniele Caramani e Guido Legnante (2002) segnalavano un incremento di quest'ultimo, mentre Francesco Raniolo, a cui si deve uno dei rari accenni, per quanto non tematizzati, alla riflessione di un autore influenzato da Bourdieu come Gaxie, seppure solo nei termini di incentivazione alla partecipazione politica (Gaxie 1977; Raniolo 2007²:117), aveva proposto di distinguere tre forme di apatia: una parametrata su fattori socioeconomici e culturali, un'altra dovuta a stili di vita fondati sull'autorealizzazione ed un'ultima imputabile ad una minore capacità di mobilitazione dei partiti di fronte a un tessuto di relazioni sociali più sfilacciate (Raniolo (2007²: 194-196). Un'ulteriore distinzione sul lato motivazionale era stata proposta

da Arjuna Tuzzi (2001), a cui si deve una differenziazione tra astensionisti *ignavi* e *iracondi*, dove i primi (più numerosi sulla base di una ricerca qualitativa svolta nel Nord-est) manifestavano forme di passività, indifferenza e distanza dalla politica, con una scarsa passione civile e un approccio rassegnato e qualunquistico (ben sintetizzato nell'affermazione ricorrente per cui tutti i partiti sono uguali), mentre i secondi si qualificavano per una protesta attiva e un rifiuto del sistema politico. In definitiva, secondo le principali interpretazioni e come già avevamo osservato commentando le ricerche dell'Osservatorio sull'astensionismo dell'Istituto Cattaneo, le due polarità verso cui si orientava il non voto erano date dall'apatia e dalla protesta.

A questo punto dovremmo già chiederci perché l'approccio sociologico-politico bourdieusiano potrebbe essere utile per leggere l'astensione in Italia, in particolare il suo incremento. Potrebbe risultare persino bizzarro proporlo, visto che non vi è certo una riflessione sistematica di Bourdieu sull'astensione, ma solo accenni correlati a una tematica più vasta inerente alla partecipazione (non solo) politica (in netta dissonanza con la politologia tradizionale, come abbiamo osservato nel terzo capitolo), ai processi di diseguale distribuzione delle diverse forme di capitale (analizzate, in particolare, nella prima sezione di questo lavoro) e di competenza specifica correlate con i processi di violenza simbolica e la produzione di *habitus* di classe osservabili in ogni campo. Essi, in ultima istanza, promuovono un diseguale accesso all'*universale*, dunque anche un'ineguale capacità di produzione di un'opinione politica (come abbiamo sottolineato nel quarto capitolo) e di effettiva espressione di un voto. Nella principale letteratura riguardante il caso italiano, d'altronde, non abbiamo rinvenuto significative ed esplicite tracce delle tesi bourdieusiane su questa dimensione analitica, a (ulteriore) testimonianza del perché il sociologo forse più citato a livello internazionale del secondo Novecento non sia diventato egemone nel nostro paese (Santoro 2009), per quanto recentemente abbia iniziato ad interpretare un ruolo non secondario (Santoro 2018: 47-49). Né tanto meno ci sembra che la sua riflessione sociologico-politica sia stata discussa e recepita adeguatamente (Paolucci 2014b), se non in rare e preziose occasioni come alcuni studi etnografici sui politici di professione (Cerulo 2009; 2017).

Nel complesso, da una prospettiva bourdieusiana, ci pare che la lettura dell'astensionismo in termini di apatia o protesta tenda, innanzitutto, a rimanere troppo in superficie, in particolar modo quando si affida *solo* a strumenti d'indagine *a distanza* come le inchieste campionarie tramite questionario misurando atteggiamenti e motivazioni sulla base di batterie di domande reiterate nel tempo e su analisi raffinate multivariate come le regressioni che lo stesso Bourdieu utilizzò negli anni Sessanta¹⁵¹ per poi considerarle troppo riduzionistiche e inefficaci nel tentativo di dar conto di situazioni

¹⁵¹ Oltre agli interventi bourdieusiani già menzionati si ricordi il tentativo, insieme ad Alain Darbel, di calcolare il costo marginale legato alla possibilità di avere un figlio (Bourdieu, Darbel 1966).

complesse. Tali strumenti, inoltre, nella costruzione di un campione che si pretende rappresentativo di un universo (in questo caso ancora più sfuggente), sono affetti da forme di distorsioni difficilmente controllabili, con effetti di sottodimensionamento e autoselezione di determinati settori sociali tra i rispondenti con evidenti esiti, connaturati a questo tipo d'indagini, di *doppia esclusione* e *cens caché* per riprendere la nozione di ascendenza bourdieusiana sviluppata da Daniel Gaxie¹⁵² su cui si è recentemente tornati a riflettere proprio in relazione ad indagini campionarie tramite questionari (Bracconnier, Dormagen 2019: 171-199). Soprattutto, l'uso *politico-mediatico* (e la sua ricaduta performativa) di termini così densi di significato, che sembra premettere a monte un'eguale distribuzione dell'interesse per la politica (nonché una concezione della politica schiacciata su quella considerata *legittima*) da cui ci si distaccherebbe, in ultima istanza, *in negativo*, non sembra essere adeguatamente problematizzato e problematizzabile tramite l'esclusivo uso di tali strumenti d'indagine. Né ci si sofferma prioritariamente su *cosa* potrebbe indurre/provocare apatia e/o protesta – facendo di tale *rapporto* il principale oggetto di studio. In effetti, in genere si assume la seconda polarità come indice di una postura attiva se non *tout court* il prodotto di una scelta autonoma di un *soggetto razionale* (in qualche modo recuperabile nel gioco politico legittimo dalle *imprese politiche* in concorrenza tra loro) più che bourdieusianamente *ragionevole* nei termini di capacità di adattare, sulla base di un *senso pratico*, l'azione alle aspettative oggettive, e la prima come indice di passività e marginalizzazione (di fatto irrecuperabile e fisiologica). In tal senso, si tende a non considerare i possibili intrecci *in profondità* di entrambe le dimensioni (e quanto esse possano connotare gli stessi votanti), e senza tenere nella dovuta considerazione quanto vi sia alla base della partecipazione politica una strutturale diseguaglianza nell'accesso all'opinione politica (su cui una politica di emancipazione dovrebbe lavorare anche *contro* la stessa postura bourdieusiana quando assume toni troppo dominocentrici). E ciò in dissonanza con un universale e spontaneo interesse per la politica come generalmente si sottende nel formulare domande attraverso un questionario o nel chiedere un grado di accordo su affermazioni/opinioni predefinite («in base alla sua *opinione* ci può dire quanto si trova d'accordo...»).

Pertanto, non s'intravede, ci pare, spazio per una concettualizzazione riguardante la strutturazione di *habitus* distinti e per i processi di violenza simbolica – certo, difficilmente *misurabili* e *traducibili* in percentuali – che possono indurre l'accettazione dell'ordine esistente *sia* in termini di integrazione espresso da un voto, *sia* in termini di (auto)esclusione tramite un non voto. In effetti, come abbiamo ampiamente discusso nella seconda parte di questo lavoro, lo stesso voto nei termini di

¹⁵² Sulla figura di Daniel Gaxie, di cui il lettore di lingua italiana non dispone di alcun testo tradotto e su cui sarebbe semplicistico sottolineare *solo* un'influenza bourdieusiana (Gaxie 2019b), si veda la raccolta di saggi recentemente editi e relativi ad una giornata di studi dedicati al politologo francese (Barrault-Stella, Gaïti, Lehingue 2019). Si segnala, inoltre, una recente video-intervista, *Rapports au politique*, curata da Frédérique Matonti consultabile al seguente link <https://www.politika.io/fr/entretien/rapports-au-politique>

delega ha un intrinseco potenziale di alienazione tra i *profani* (non a caso i due partiti di massa italiani – Pci e Dc – erano definiti anche *partiti-chiesa*) che diventa particolarmente visibile tra coloro che, avendo dotazioni di capitale più deboli, affidavano la loro *rappresentazione* ai partiti di massa, in particolare di orientamento socialcomunista come emergeva dagli studi di Bourdieu. Ciò non è certo venuto meno con il deperimento di *quella* forma-partito. Esso, anzi, ha contribuito ad incrementare il *silenzio* tra le classi subalterne (come ben testimoniano, in Italia, le stesse ricerche sull’astensionismo dell’Istituto Cattaneo) e, allo stesso tempo, tale problematica ci ricorda quanto per i subalterni *il rischio dell’alienazione* fosse *l’arma migliore per combattere l’alienazione politica*, oggi probabilmente ancora più presente sia nei termini di ripiegamento verso il non voto (senza che si attivino significative e diffuse pratiche politiche alternative), sia di voto per formazioni politiche che tendono a valorizzare il «pensiero di Stato» e a *rieticizzare* e depotenziare l’accesso all’universale (e abbiamo ampiamente visto nel sesto capitolo quanto per Bourdieu la dimensione *almeno* europea fosse quella più adeguata per una *possibile* politica progressista). Così, si tendono a misconoscere le disuguaglianze *tra* le classi nei singoli stati-nazione, rispondendo, tuttavia, almeno apparentemente e in forma selettiva/neo-corporativa, a *reali* domande d’insicurezza sociale, culturale ed economica lasciate *sul campo* dalla *rivoluzione conservatrice* neoliberale e dal ripiegamento delle sinistre sulla gestione, intenzionalmente un po’ meno iniqua, dell’ordine esistente; ripiegamento testimoniato anche e soprattutto dalla stessa incapacità, come abbiamo visto, di *rappresentare*, in modo diffuso, le classi sociali più deboli.

Allo stesso tempo, le forme di autoesclusione dal voto¹⁵³, che prioritariamente agiscono su basi di *cens caché*, potrebbero interessare, sotto un’altra forma, gli stessi soggetti che non votando ritengono di esercitare una protesta, che di fatto si riduce a una dimensione *individuale* (e ad ogni modo si tratta di una protesta che non pare così forte, almeno nel caso italiano, come il voto a forze politiche ritenute “anti-sistema”¹⁵⁴) che avrebbe tutt’altra rilevanza e significato se assumesse la

¹⁵³ Su questo versante è bene sottolineare che le forme di autoesclusione politica non implicano un soggetto passivo, alienato e privato di risorse da *rieducare* ai valori dominanti (assimilabile al modello centro-periferia *à la Lipset*), come le letture più ortodosse bourdieusiane (soprattutto tra i suoi critici più radicali come abbiamo visto nel quarto capitolo) vorrebbero attestare, visto che *un senso politico* presente in varie gradazioni, in cui può coesistere il riconoscimento della legittimità culturale con la contestazione politica più radicale (come Bourdieu ha mostrato ne *La Distinction*), è *sempre* presente tra i *profani*, e dunque *anche* tra le classi popolari com’è stato sottolineato recentemente (Berrault-Stella, Pudel 2019: 105-128).

¹⁵⁴ Sotto questo aspetto, seppure con tutti i limiti del tipo di rilevazione, si consideri, ad esempio, quanto nel 2013 il voto al M5s tra i giovani 18-30enni desse maggior risalto all’inefficacia politica – principale dimensione per testare il carattere di protesta di un voto/non voto – rispetto a chi non esprimeva un voto. Considerando che il 31,1% dei giovani affermava di aver votato M5s e il 22,4% di non aver espresso un voto, questi erano i risultati di chi si trovava molto d’accordo con le seguenti affermazioni: «la gente come me non ha alcuna influenza su quello che fa il governo» (votanti M5s 39,6%; non votanti 22,7%); «la politica sembra così complicata che non si capisce che cosa succede» (votanti M5s 35,9%; non votanti 22,4%); «gli eletti al Parlamento perdono molto presto il contatto con gli elettori» (votanti M5s 37%; non votanti 22,2%); «i partiti sono interessati solo ai voti della gente» (votanti M5s 36,2%; non votanti 20,8%) (Tuorto 2018: 171-173).

visibilità della scheda bianca e/o della dichiarazione pubblica (e collettiva) del non voto. Protesta che, peraltro, diventa meno onerosa per le fasce sociali centrali, quelle più intermittenti e condizionate da specifiche congiunture a cui sembra dedicarsi maggiormente la ricerca sociologica e politologica italiana (oltre che le *interessate* forze politiche), in quanto capaci di contare su altre risorse per competere nei singoli campi in cui sono attive.

D'altro canto, le differenze socio-economiche e culturali che ricadono negativamente sui soggetti non votanti considerati socialmente più periferici nelle principali interpretazioni dell'astensionismo che abbiamo commentato (e che li *condannerebbero* ad essere apatici) sembrano rinviare, in tali letture, ad una *semplice* minore disponibilità di risorse¹⁵⁵ e ad una difficoltà di raggiungibilità, da parte delle organizzazioni politiche in termini principalmente comunicativo-informativi. In definitiva, la natura socialmente e simbolicamente *conflittuale* che presiede alla formazione di un'opinione politica e di una dominazione politico-simbolica con esiti conseguenti sul lato dell'esclusione e dell'impotenza politica *anche* tramite l'astensione, così come una concezione *disincantata* della politica che non legittimi lo *status quo*, cioè che non assuma come fisiologico e desiderabile, nonché indicatore di stabilità politica la presenza di una vasta astensione elettorale, rimangono in gran parte assenti nella letteratura sul caso italiano. Sono invece questi, ci pare, gli assunti più importanti per provare ad arricchire l'interpretazione dell'astensione e rilanciare la partecipazione politica.

Vi sono, tuttavia, alcune piste già tracciate che potrebbero essere maggiormente sensibili a quanto detto finora. In effetti, da un'altra prospettiva, pur in un quadro interpretativo che non fa menzione dell'approccio bourdieusiano, e che al contempo si pone criticamente di fronte all'astensione considerando i risultati della ricerca scientifica come base per «l'emancipazione dell'uomo e la trasformazione positiva della società» (Fruncillo 2004: 199), ci sembra di particolare interesse l'approccio sviluppato da Domenico Fruncillo e le possibili assonanze con l'impostazione bourdieusiana. Innanzitutto, lo studioso italiano, in una congiuntura politica come quella della prima metà degli anni Duemila dominata da una maggiore attenzione riservata alle forme di astensionismo intermittente con venature di protesta e proprie di elettori che occupavano tendenzialmente posizioni più centrali sotto il profilo sociale e politico, *sceglie* di porre in evidenza quanto la possibilità che ci si astenga continuasse ad essere *ancora* più alta tra i ceti sociali meno abbienti, dando un particolare risalto alla necessità «di riflettere sui fattori che hanno determinato l'astensionismo "ostinato" di gruppi e individui periferici» (Ivi: 169) e non solo su quelli ricongiungibili all'astensionismo intermittente e cosiddetto di protesta. Egli poneva in evidenza il *paradosso*, sottolineato nel caso francese anche da

¹⁵⁵ Ricordiamo che la carenza di risorse tipica del modello centro-periferia è cosa ben diversa da una diseguale distribuzione delle forme di capitale, in particolare del capitale culturale e politico in termini di competenza e capacità di prendere posizione rispetto alle posizioni interne al campo politico, in quanto frutto di un *conflitto*, più o meno misconosciuto, per accumularle e monopolizzarle.

Daniel Gaxie (2005), per cui la partecipazione al voto «negli anni recenti era diminuita pur in presenza di un miglioramento generalizzato delle condizioni economiche e dei livelli d'istruzione» (e abbiamo visto, da una prospettiva bourdieusiana, quanto i meccanismi di *riproduzione* della dominazione, pur modificandosi, non vengano certo meno in modo irenico e lineare...), in contrasto con i decenni precedenti in cui un'alta affluenza alle urne conviveva con una più scarsa (rispetto ad altri ambiti europei) «cultura civica e sfiducia nelle istituzioni democratiche» (Fruncillo 2004: 169). Ciò lo portava ad affermare che occorreva integrare gli schemi interpretativi fondati sulle variabili culturali e sui fattori socio-economici riconoscendo il ruolo centrale che è stato esercitato dai partiti politici nella mobilitazione al voto in quanto portatori di una *cultura politica* che suppliva alle mancanze di quelle che bourdieusianamente potremmo chiamare *disposizioni* (quale *contingente* prodotto di un conflitto simbolico e materiale) non spontanee alla partecipazione politico-elettorale dei soggetti più periferici.

Non di meno, nel valorizzare l'atteggiamento *autonomo* dell'elettore, la polemica antipartitica, che aveva più di una ragione dalla sua parte come ricorda lo stesso Fruncillo, tendeva a rimuovere il ruolo mobilitante dei partiti che nella crisi in cui erano precipitati – il ricercatore italiano recuperava un raffronto con la polemica antipartitocratica dei primi del Novecento negli Stati Uniti contro la corruzione dei politici di professione e l'*irrazionale* fedeltà di massa ai partiti-chiesa – non scomparivano, bensì assumevano altre configurazioni in cui venivano esaltate le pratiche di élite e si rendeva meno permeabile l'influenza della base. Se i partiti di massa si erano battuti per l'espansione del suffragio impegnandosi, al contempo, per portare ai seggi i nuovi inclusi, ciò era stato possibile anche grazie ad una legge elettorale proporzionale – una variabile di non poco conto – che li incoraggiava ad attivarsi anche nelle aree in cui avevano «un seguito poco numeroso che [sarebbe risultato] insufficiente, se non inutile, in una competizione di tipo maggioritario» (Ivi: 172). Il ridimensionamento dei partiti, in termini di *membership*, d'identificazione, di declino della politica di classe, di diffusione di *cleavage* di natura post-materialista e di rafforzamento del direttismo, come osservava Wattenberg (2000: 65-67) richiamato da Fruncillo, si correlava, peraltro, con il declino del *turnout*. Al calo degli iscritti, ad esempio, corrispondeva la maggiore difficoltà di portare efficacemente il messaggio politico di un partito a un elettorato più ampio, nonché di promuovere iniziative efficaci.

Il venir meno degli incentivi alla militanza (sul lato della possibilità di prendere decisioni *nel* partito e di accedere a cariche pubbliche *tramite* il partito)¹⁵⁶ non poteva che avere ripercussioni sul lato della vicinanza ai partiti (per non dire della fiducia nei loro confronti che oggi ha raggiunto livelli bassissimi), dunque sull'*identificazione* che garantiva un maggiore coinvolgimento politico ed una

¹⁵⁶ Come abbiamo osservato nel terzo capitolo, ci preme sottolineare, rispetto a un approccio disincantato alla politica militante come quello bourdieusiano, quanto ciò presupponesse e mobilitasse forme di capitale espressamente politico in vista di profitti che potevano essere non solo simbolici.

minore astensione. Allo stesso tempo, Fruncillo sottolineava opportunamente come la mobilitazione promossa dai partiti non si esaurisse *solo* sul lato comunicativo, bensì quanto essa riguardasse *anche* la «capacità di “incapsulare” l’elettorato e di tenerlo dentro i circuiti organizzativi» (Ivi: 177) e come lo sfrangiamento dei partiti lasciasse posto sul campo dell’informazione politica principalmente alla televisione che non era certo in grado di colmare il *gap* tra i cittadini in termini di diseguale competenza e senso di efficacia politica. In generale, il declino dei partiti (e dei sindacati) influiva negativamente innanzitutto sulla mobilitazione degli elettori più periferici, vanificando l’affermazione del *valore* dell’uguaglianza che si poteva ritenere realizzata, seguendo le tesi di Arend Lijphart (a cui si deve un’ampia disamina delle democrazie contemporanee), solo se il suffragio è realmente universale, cioè se i cittadini esercitano effettivamente il loro diritto di voto (Lijphart 1997, 2014). Infatti, seguendo le posizioni del politologo olandese, un’ineguale partecipazione al voto non può che promuovere politiche pubbliche che tendono a favorire gli elettori privilegiati a danno degli astenuti non privilegiati, e la capacità di pressione esercitabile dai secondi diventa ancora meno significativa senza l’espressione di un voto. Pertanto, aggiungeva Fruncillo (2004: 183), «in attesa che si compia *il mito del cittadino competente* [corsivo mio] e in grado di selezionare le informazioni necessarie ad assumere le decisioni di voto più opportune e convenienti per sé e per la collettività» occorreva attrezzarsi con strumenti politici e istituzionali adeguati (come, ad esempio, il voto postale o l’allestimento di sezioni elettorali *ad hoc* per chi non poteva rientrare nel luogo di residenza) per evitare il riflusso nelle tre forme descritte da Norberto Bobbio nei termini di distacco dalla politica «che non è tutto», di rinuncia alla politica «che non è di tutti», e di rifiuto della politica «che è diabolica e *particolare*» (Bobbio 1994: 76-81).

Nell’arco di un quindicennio, in realtà, la situazione sembra ben peggiore di quella tratteggiata da Fruncillo, senza che sia stato predisposto alcuno strumento (minimale) di contenimento dell’astensione e di promozione di una nuova, solida e socialmente trasversale cultura politica, lasciando, invece, che «la povertà di risorse individuali» proliferasse tra gli elettori più *estranei* alla politica, senza che si riuscisse «a frapporre una rete alle mistificazioni propagandistiche e ai messaggi semplificati provenienti da destra e, sempre più spesso, anche da sinistra» (Frucillo 2010: 291).

Su questo fronte, il disimpegno delle forze di sinistra e centro-sinistra non poteva che continuare a «lasciare intere aree sociali alla mercé di messaggi e di lusinghe populistiche» (Ivi: 292), ben sedimentati *prima* del *terremoto elettorale* del 2013. D’altra parte, come ricordava lo stesso Fruncillo, quando il non voto riguarda gli astensionisti per protesta, è assai più probabile che si abbia a che fare con figure generalmente attrezzate dal punto di vista delle risorse cognitive, economiche e sociali che consentono loro di attivare altre forme di partecipazione per rappresentare e far valere le loro istanze. Invece, ci pare che l’azione di un sistema censitario nascosto, che agisce sia sul lato cronico sia su

quello intermittente dell'astensione, si è fatta *ancora* più rilevante nel caso italiano. Ciò è avvenuto utilizzando e intensificando tutti gli strumenti d'indebolimento dei partiti (a cui essi stessi hanno contribuito), alla cui crisi si è risposto con la promozione di forme di direttismo, leaderismo, sondocrazia e di seriale individualizzazione della politica (si pensi alla rilevanza assunta dai social-network), che, nemmeno troppo paradossalmente, se le tesi che abbiamo sostenuto sono fondate, hanno ristretto *sia* la dialettica nel campo politico *sia* la partecipazione politica puntando ad *occupare*, più che a trasformare le istituzioni rappresentative, con il minimo sforzo politico e culturale sul campo a danno degli interessi dei soggetti più deboli e marginali.

Così, ben lontani dai caricaturali e allo stesso tempo drammatici scontri odierni tra nuove – più mimetizzate – e vecchie – più riconoscibili – élite politiche che ci sembrano tutti interni alle torsioni della rivoluzione conservatrice e post-democratica (Crouch 2003) in atto da decenni, si perde l'essenziale della nuova configurazione politica del *silenzio*, sicuramente alimentato da diversi, e forse più intrecciati di quanto si ipotizzi, sentimenti che vanno dall'impotenza alla protesta più o meno silenziosa (degni di uno studio in profondità), che proviene dalle urne. Allo stesso tempo, prende sempre più consistenza il tentativo di rendere inesorabile, anche grazie, paradossalmente, ad approcci che intenderebbero essere portatori di una democrazia più partecipativa, quella che già all'epoca Fruncillo chiamava «la rivincita, non solo *simbolica* [corsivo mio], di quelle correnti sociali e culturali che non hanno mai abbandonato una visione elitaria se non oligarchica della politica» (Frucillo 2004: 199) in combinazione, *anche in Italia*, con l'estensione di una *démocratie de l'abstension* com'è stato osservato, facendo tesoro delle intuizioni di matrice bourdieusiana, nel caso francese (Braconnier, Dormagen 2007).

8. Verso una *selettiva* democrazia dell'astensione? Il caso della provincia di Pesaro e Urbino

Dopo aver focalizzato l'attenzione, con un'analisi secondaria di dati ufficiali e di dati campionari di diverso rilievo e attendibilità, su quanto pesi l'astensione elettorale (intesa in senso lato) in una prospettiva storica nell'ambito politico-nazionale, in quest'ultimo capitolo tenteremo di soffermarci su un ambito circoscritto come la Provincia di Pesaro e Urbino a cui in passato abbiamo dedicato studi di carattere quantitativo, ormai ventennali, inerenti al ceto politico locale e alla sociologia elettorale (Girometti 1997-1998; 2003). Sarà dunque *anche* un modo per ricollegarci a un ambito di studio già sondato, seppure per lo più da un punto di vista quantitativo diversamente da quanto ci siamo proposti di fare in questa circostanza. In effetti, in questo caso l'intenzione è stata quella di privilegiare un'indagine qualitativa sulle diverse forme di astensione (non voto o voto bianco e nullo) a cui premettere alcuni dati quantitativi di sfondo sull'entità assunta dal voto inespresso nella suddetta Provincia in rapporto al contesto più vasto della (ex) "zona rossa".

Pertanto, in prima istanza ricostruiremo le serie storiche che riguardano l'andamento del non voto in Provincia comparato con le altre provincie marchigiane e con le regioni "rosse", oltre che con il territorio nazionale. L'intento, in questa prima sezione, sarà dunque quello di mostrare come l'incremento dell'astensione riguardi, in forma rilevante, seppure in modo non uniforme per tipo di elezione, *anche* territori come quello pesarese o più generalmente dell'*Italia di mezzo* in fase di trasformazione (Ramella 2005) – accelerata dall'esplosione della crisi (non solo) economica del 2007-2008 – verso un'*Italia media*, cioè tesa a riprodurre i caratteri nazionali più che a distinguersene (Diamanti, Ceccarini, Bordignon 2017); aree, quelle della ex "zona rossa", che si sono storicamente distinte per un livello di maggiore partecipazione e stabilità politica, egemonizzata dalle forze di sinistra (e in particolar modo dal Partito Comunista Italiano e dai suoi principali eredi), e per considerevoli livelli di civismo e integrazione socio-politica, effettivamente tra i più elevati in ambito nazionale. Allo stesso tempo, com'è ampiamente noto, è bene ricordare come alcune caratteristiche proprie della "zona rossa" erano almeno parzialmente comuni ad un'area politico-territoriale come quella del Nord-Est d'Italia, seppure egemonizzata da una forza politica centrista e tendenzialmente conservatrice come la Democrazia Cristiana (per questo motivo venne denominata "zona bianca"), tanto che a partire dagli anni Settanta s'inizierà a parlare della presenza di una *Terza Italia* (Bagnasco 1977) per distinguere, rispetto alle regioni settentrionali e meridionali, uno specifico modello di sviluppo produttivo – e anche politico-amministrativo – incentrato sulla presenza di *grandi partiti e piccole imprese* (Trigilia 1986) non subordinate, queste ultime, alla grande industria e sviluppatasi in presenza di simili condizioni storiche, di carattere economico e sociale, grazie alla presenza diffusa della mezzadria e della piccola proprietà agricola. Tra gli elementi comuni, malgrado le differenze

politiche, non stupirà, pertanto, se in entrambe queste aree sia stato ampiamente valorizzato il concetto di *capitale sociale*, sottolineato anche recentemente (Lello, Turato 2018: 229), inteso in senso tradizionale come insieme di risorse di fiducia e di comuni vincoli valoriali che anche nelle analisi di sociologi e ricercatori non conservatori ha trovato un ampio impiego, diversamente dall'omologo concetto bourdieusiano verso il quale non sembra essere stata prestata pressoché alcuna attenzione euristica per *comprendere* il caso italiano, come ha sottolineato Marco Santoro (2009: 26). In tal senso, non è di poco conto osservare come i principali autori che hanno utilizzato tale concetto (Bagnasco, Piselli, Pizzorno, Trigilia 2001) abbiano privilegiato in ambito analitico un concetto di capitale sociale incentrato sull'azione razionale (per quanto rivisitata) e sulla necessità *politica* di produrre norme e valori comuni per incentivare integrazione sociale e sviluppo locale, piuttosto che porre l'attenzione sulle forme di conflitto e competizione sociale come possibile motore *sia* della riproduzione *sia* di possibili forme di mutamento sociale¹⁵⁷.

Pur non essendo al centro della nostra indagine sull'astensione, il concetto di capitale sociale, nei suoi molteplici significati, è *una* delle dimensioni, insieme, in particolar modo, alla partecipazione politica e alle modalità di formazione e di accesso all'informazione politica, che abbiamo provato a sondare nella parte qualitativa della nostra indagine in cui abbiamo tentato di indagare il lato motivazionale che porta a non esprimere un voto valido in rapporto con i percorsi e le traiettorie singolari degli intervistati. Nello specifico, abbiamo effettuato 21 interviste in profondità con persone residenti nell'ambito provinciale e, per quanto possibile, portatrici di percorsi assai diversi tra loro, sulla base di una traccia o, meglio, di una serie di punti da toccare molto liberamente, che avevano come premessa essenziale la ricostruzione del profilo sociografico (genere, età, percorso formativo e lavorativo) degli intervistati. Nella nostra indagine abbiamo tentato di porre l'attenzione su almeno quattro dimensioni tra loro intrecciate:

- a) comportamento elettorale e concezione del voto (inteso come diritto, dovere, etc.; l'efficacia percepita e le motivazioni del voto e soprattutto dell'astensione);

¹⁵⁷ Per dirlo con i termini dell'ultimo Bourdieu intento a presentare il ruolo giocato dal capitale sociale nel campo economico, un campo costituito da *aziende* in competizione tra loro (dove la singola azienda è a sua volta un campo): «il capitale sociale è l'insieme delle risorse mobilitate – dei capitali finanziari, ma anche dell'informazione, ecc., attraverso una rete, più o meno ampia e più o meno suscettibile di venir mobilitata, di relazioni, la quale fornisce un vantaggio competitivo assicurando agli investimenti rendimenti più alti. [...] Questa concezione del capitale sociale si distingue dalle definizioni che ne sono state avanzate in seguito nella sociologia e nell'economia americana per il fatto di prendere in considerazione non solamente la rete di relazioni, caratterizza nella sua estensione e nella sua percorribilità, ma anche il volume delle diverse forme di capitale che essa permette di mobilitare per procura (e, contemporaneamente, i diversi profitti che può fornire: promozioni professionali, partecipazione a progetti, accesso a decisioni importanti, occasioni d'investimento finanziario o altre)» (Bourdieu 2004a: 220-221).

b) cultura politica (posizione rispetto all'assetto democratico nazionale e verso le istituzioni nazionali e internazionali; rapporto con la politica e partecipazione politica a vari livelli: in forma visibile/invisibile, convenzionale/non convenzionale; rapporto con i partiti);

c) capitale sociale (prioritariamente in termini di strategie per mantenere e/o incrementare le proprie risorse);

d) canali d'informazione utilizzati non solo in merito a temi politici (stampa cartacea, TV, Internet).

Viste le crescenti difficoltà oggettive, come abbiamo mostrato nel precedente capitolo, *anche solo* ad individuare l'universo degli astenuti al di là del suo peso meramente numerico, e il carattere fluido ed eterogeneo al suo interno (si pensi solo alle differenze tra chi si astiene saltuariamente e chi in forma più continuativa), e l'intenzione di sondare principalmente il lato motivazionale, ossia *le ragioni* (esplicitate ed implicite) che portano a un non voto¹⁵⁸, abbiamo scelto un approccio qualitativo consapevole del carattere parziale e in alcun modo rappresentativo di un universo di per sé sfuggente. L'intento, innanzitutto, era quello di problematizzare quella che ci sembrava una suddivisione quanto meno restrittiva e fin troppo consolidata nella letteratura sul lato motivazionale del non voto – non voto per protesta, non voto per apatia – e porre in evidenza alcune *esperienze vissute* capaci di restituire il carattere più variegato e complesso che, ipotizzavamo, connotasse la “scelta” di non esprimere un voto valido; in seconda istanza si volevano porre in evidenza i tratti comuni e le differenze, dunque *le disposizioni e la storia incorporata*, alla base di tale opzione emersi da percorsi individuali che *non sono mai solo individuali*. Non vi era, pertanto, l'intenzione di confermare o meno quanto avevamo osservato su un contesto più ampio come quello nazionale, ovvero la persistenza e una nuova configurazione del non voto (e in particolare del non voto *dichiarato*) in termini di *censo nascosto* che di per sé dice ben poco sul lato motivazionale, sul vissuto delle persone concrete, sull'auto-percezione del loro comportamento elettorale, sulla presenza o meno di forme, più o meno intense, di violenza simbolica (o di resistenza alla violenza), categoria che, peraltro, potrebbe prestarsi ad essere utilizzata come concetto *passepourtout* se impiegato meccanicamente e in modo pervasivo. Quindi, sarebbe fuori luogo stabilire che una ricerca qualitativa su pochi casi in un determinato contesto politico-territoriale (tra l'altro ancora connotato da una partecipazione elettorale rilevante rispetto alla media nazionale), per quanto ritenuti significativi, sia in grado di produrre una conoscenza così approfondita da estendere ad un universo assai più ampio. In questo caso, invece, è *l'uso* degli strumenti bourdieusiani

¹⁵⁸ Si tratta di un aspetto ancora più difficile da rilevare attraverso un'inchiesta campionaria a distanza e autosomministrata tramite questionario in cui *il rischio* di costruire tipologie riduzionistiche che rendono *meno visibile* un universo costitutivamente connotato da *invisibilità* è assai elevato come abbiamo insistito nel precedente capitolo.

(oltre all'attenzione prestata ai *modi di produzione* di un'opinione politica), *prima* delle sue intuizioni sul lato del non voto e dei processi di autoesclusione (più o meno indotti e variamente interpretabili sul lato motivazionale), che ci è sembrato rilevante per indagare un fenomeno comunque sempre più esteso.

È dunque l'uso dell'intervista discorsiva in profondità, come strumento capace di far emergere un livello di riflessività e verità *propri* della ricerca sociologica nello scambio dialogico e tendenzialmente non violento tra ricercatore e intervistato¹⁵⁹ – *una sociologia tesa a comprendere* (Susca 2012) – il principale elemento (non solo) bourdieusiano o affine¹⁶⁰ che abbiamo tentato di mettere al lavoro in un ambito, come abbiamo più volte ripetuto, connotato da forme d'invisibilità e marginalizzazione (anche quando a praticarle sono soggetti che non appaiono socialmente marginali) rispetto alla competizione che si sviluppa *nel* campo politico, alle poste in gioco che lo connotano, alle forme di capitale che contano al suo interno. Pertanto, se Bourdieu e i suoi collaboratori hanno fatto ampiamente uso di interviste in profondità faccia-a-faccia in un'inchiesta come *La Misère du monde* sulla sofferenza sociale prodottasi in Francia in seguito alle riforme neoliberiste con l'intento di *rendere visibile e dare la parola* a coloro che rimanevano perlopiù *invisibili e senza parola*, la scelta di tale approccio ci è sembrata la più pertinente per tentare di restituire almeno un po' di attenzione e voce a chi rimane fuori, anche solo saltuariamente, dal gioco elettorale. In tal senso, un primo elemento imprescindibile affinché l'intervista potesse dimostrarsi efficace era dato dal rapporto di *fiducia* e di reciproco riconoscimento che necessariamente *deve* stabilirsi tra ricercatore e intervistato. Senza di esso è pressoché impossibile far emergere alcunché al di là di forme non riflessive del senso comune o modi di produzione di opinioni intente a *conformarsi* nella ricerca, confusa, di una posizione “centrale” (Gaxie 2013: 296).

Sul lato della costruzione del nostro *oggetto di studio*, considerando l'incremento dell'astensione congiuntamente al carattere fluido e intermittente che tende a connotarla, abbiamo scelto di concentrare l'attenzione prioritariamente sulle elezioni politiche nell'arco temporale 2008–2018, considerando intervistabili coloro che non avessero espresso un voto valido in almeno una delle relative

¹⁵⁹ Cercando di adottare questo approccio bourdieusiano, in altra sede criticato (Meyer 1995) in nome di quello che ci è parso – e non solo a noi (Petrillo, Tarantino 2013: 20-21) – più che altro un rigido feticismo metodologico, abbiamo tentato, da un lato, di *orientare* il discorso, per quanto possibile, al fine di rendere l'intervista un momento di *riflessione a voce alta*, dall'altro, di *metterci in ascolto* e di restituire il più fedelmente possibile il pensiero degli intervistati, utilizzando anche lunghe citazioni e tentando di non fare dell'interpretazione un modo per sostituirci *sic et simpliciter* all'intervistato.

¹⁶⁰ Su questo versante, pensiamo che l'approccio caro allo stesso Jean-Claude Passeron – le cui principali opere risultano ancora colpevolmente non accessibili al lettore di lingua italiana né adeguatamente discusse, salvo rare eccezioni (Gianturco, Viola 2016) – intento a promuovere una sociologia “pluralista”, attenta alla complessità sia sul versante metodologico sia su quello dell'interpretazione dei risultati, potrebbe convergere sulla rilevanza giocata dalla dimensione qualitativa della ricerca sociologica. Allo stesso tempo, ci è parsa di particolare interesse la sempre maggiore attenzione prestata alla ricerca qualitativa da uno scienziato politico come Daniel Gaxie, in particolare sui temi inerenti alle percezioni che gli europei hanno dell'Unione Europea (Gaxie, Hubé 2011) che anche nella nostra inchiesta vengono in parte toccati.

tre tornate elettorali (2008, 2013, 2018). Al contempo, per allargare il campo d'osservazione e per osservare eventuali differenze tra elezioni di primo e secondo ordine (visto il significativo scarto di voti inespressi tra di esse), sono stati intervistati, per un numero di casi ridotto (5), anche coloro che si sono astenuti alle recenti elezioni europee e/o amministrative tenutesi il 26 maggio 2019. Per il campionamento, in cui, per quanto possibile, si è cercato di mantenere almeno un bilanciamento non troppo sproporzionato sul lato del genere e dell'età (la tendenza ad intercettare e far parlare persone di genere maschile appartenenti alle fasce centrali d'età è preponderante), in prima istanza si è scelto di affidarsi a persone che fossero in grado di garantire agli intervistati la natura scientifica dell'indagine e l'affidabilità del ricercatore. In tal senso, la rete di amicizie e conoscenze dello scrivente hanno rappresentato il primo *medium* per stabilire un contatto proficuo con i potenziali intervistati. In seconda istanza, sono stati i primi intervistati stessi e la loro rete di amicizie e conoscenze, secondo un metodo *snowball*, ad indicare i successivi (potenziali) intervistati facendosi garanti delle finalità scientifiche dell'indagine. Sulle difficoltà – messe in conto fin dall'inizio e già rilevate in indagini dello stesso tipo come abbiamo sottolineato nel precedente capitolo – d'intercettare le soggettività più marginali e sfuggenti tra i non votanti (con basso capitale culturale e/o basse qualifiche professionali, con un'età elevata o giovanissimi), dunque d'*inevitabile* autoselezione del campione, o di *farle parlare* una volta intercettate, diremo meglio nel secondo paragrafo, mentre nel primo ci soffermeremo sui dati quantitativi di sfondo riguardanti l'astensione.

8.1 L'andamento dell'astensione elettorale nella provincia di Pesaro e Urbino: alcune comparazioni.

Il territorio pesarese, come si è già accennato, ha una sua connotazione socio-economica e politica storicamente precisa: è parte integrante della (ex) “zona rossa”, dunque espressione di una subcultura politico-territoriale specifica, e allo stesso tempo rimanda ad un'area più ampia come la Terza Italia per i suoi caratteri di fondo. La presenza diffusa di una vasta rete associativa e di maggiori livelli di fiducia interpersonale e d'interesse per i problemi collettivi, come tratti distintivi, articolati attorno al ruolo determinate giocato dai partiti politici di massa e dalle loro organizzazioni *esterne* di riferimento, come è stato ampiamente sottolineato dalla letteratura più attenta (Triglia 1981, 1986; Messina 2001; Almagisti, Messina 2014), s'intersecano con l'azione di una politica, e più esplicitamente di un *governo locale interventista*, particolarmente evidente nell'*Italia di mezzo*. I principali risultati rinvenibili nella “zona rossa”, dunque anche nel territorio pesarese, storicamente sedimentati a partire dagli anni Cinquanta, ruotano attorno a livelli migliori di resa istituzionale, d'incremento e valorizzazione del capitale sociale tradizionalmente inteso, di politiche inclusive incentrate

sull'offerta e la diffusione di servizi sociali e di un welfare locale che hanno affiancato per decenni uno sviluppo territoriale incentrato sulle piccole e medie aziende, che in non poche aree hanno assunto la conformazione specifica del *distretto industriale* (Becattini 1997; 1998; Brusco, Paba 1997). In particolare, nel caso marchigiano si è dato impulso a quello che è stato chiamato uno *sviluppo senza fratture* (Fuà, Zacchia 1983), cioè teso, com'è stato sottolineato anche recentemente, a «non rescindere i legami comunitari e con il territorio [i quali] hanno rivestito un ruolo centrale nel facilitare l'integrazione dei conflitti [corsivo mio] contribuendo a produrre un benessere diffuso che coesisteva con buoni livelli di coesione sociale e, per altro verso, con una *regolazione politica* [corsivo mio] dello sviluppo che ha garantito una tutela del territorio e dell'ambiente superiore a quanto avvenuto in altri territori della Penisola» (Lello, Turato 2018: 230-231). Tutto ciò ha sicuramente connotato, seppure non senza contraddizioni e con diverse intensità, l'ambito pesarese così come la più ampia «zona rossa» almeno fino agli inizi degli anni duemila, *resistendo* ai mutamenti intercorsi in ambito politico-nazionale con il declino dei partiti di massa e la trasformazione del Partito comunista più forte d'Occidente in formazioni partitiche di diverso peso e orientamento (da un lato le mutazioni successive Pds-Ds-Pd, dove quest'ultimo ha rappresentato, *in primis*, la *fusione fredda* dei principali eredi della tradizione comunista e di quella cattolico-democratica, dall'altro il Partito della Rifondazione Comunista ridotto ad una presenza sempre più marginale anche in seguito a continue scissioni). Tuttavia, le trasformazioni socio-economiche e politiche a livelli nazionali e sovranazionali, e non ultima la cesura rappresentata dalla crisi economica del 2007-2008, hanno lavorato in profondità e in un primo periodo in modo carsico indebolendo, se non mutando di segno, il modello socio-economico e politico dell'*Italia di mezzo* (Caciagli 2011). Se da un punto di vista sociale ed economico gli effetti della crisi, sommandosi ai ritardi e alle sconosciute criticità del modello di sviluppo locale ora in fase di difficile rimodulazione (Giombini, Ricci, Travaglini 2018)¹⁶¹, hanno inciso vivamente sul *corpo sociale* pesarese, in particolare sul lato del settore tessile e del mobile¹⁶², passando da un livello di disoccupazione del 3,7% ad uno del 12,5% tra il 2006 e il 2016 (Lello, Turato 2018: 231), anche l'ambito della *percezione* del rendimento delle istituzioni e della rappresentatività delle forze

¹⁶¹ Com'è stato osservato recentemente, la provincia pesarese, *prima* della crisi, ha sofferto della «mancanza di una rinnovata capacità innovativa delle imprese locali [e di] una crescente pressione del processo di globalizzazione dell'economia». Esse, congiuntamente all'esplosione della crisi del 2008, hanno prodotto effetti negativi sul lato: a) dell'inadeguatezza delle infrastrutture locali e sociali, b) del peggioramento del rischio di finanziamento e del permanente saldo negativo della demografia d'impresa (quest'ultimo in controtendenza rispetto all'ambito regionale e nazionale), c) dell'inferiore produttività del lavoro e della stessa difficile riqualificazione della specializzazione produttiva internazionale (dove l'export rimane un tratto rilevante dell'economia locale, ben superiore alla media nazionale), d) dell'articolazione del mercato del lavoro, all'interno del quale, ad esempio, cresce l'occupazione femminile ma in un quadro in cui si mette in evidenza «il ritardo della provincia nel recupero occupazionale post crisi rispetto alla media nazionale e alle Marche» e dove nel complesso a crescere è il lavoro dipendente (con una forte componente delle occupazioni a tempo determinato) a discapito di quello autonomo (Giombini, Ricci, Travaglini 2018: 19-44).

¹⁶² Ricordiamo che l'ambito pesarese si è storicamente distinto per la presenza di un dinamico ed innovativo distretto mobiliere in cui l'impresa artigiana ha assunto un ruolo rilevante (Favaretto, Mezzino 1986; Favaretto 2000).

politiche, nonché della fiducia interpersonale ha subito rilevanti mutamenti. Infatti, un'indagine relativamente recente promossa da LaPolis (Laboratorio di Studi Politici e Sociali dell'Università di Urbino) per il Consiglio Regionale delle Marche (Diamanti, Ceccarini, Bordignon 2017) che aveva per tema il rapporto tra cittadini e istituzioni, posta in relazione con una ricerca simile svolta sempre da LaPolis nel 2006, dunque *prima* dell'esplosione della crisi, ha evidenziato un generale deterioramento dei livelli di fiducia da parte di cittadini/e nei confronti di istituzioni di diversa natura e prossimità e una complessiva insoddisfazione rispetto alla qualità e all'offerta di servizi, *in primis* sociali e socio-sanitari, particolarmente accentuata nell'ambito pesarese rispetto a quello regionale. Su alcuni di questi aspetti torneremo a riflettere in seguito durante la trattazione del tema più specificamente astensionistico.

Ciò che qui ci preme sottolineare è come l'ambito pesarese si presenti come un oggetto di studio particolarmente significativo anche sotto il profilo strettamente politico. Infatti, i lenti mutamenti che hanno intaccato l'egemonia comunista (o social-comunista) e la successiva affermazione delle principali formazioni che ne hanno preso il posto erano già evidenti, a ben vedere, agli inizi degli anni Duemila, dato che in occasione delle elezioni politiche del 2001 si notava un incremento della parte moderata della coalizione di centro-sinistra – la Margherita (che raggiungeva il 14,5%) – principalmente a discapito degli allora Democratici di Sinistra che a loro volta non andavano oltre il 25,6% dei consensi, praticamente conseguendo lo stesso risultato di Forza Italia (25,4%) (Girometti 2003: 841-842) che all'epoca era il perno dell'alleanza di centro-destra. Da allora, si sono susseguiti mutamenti rilevanti anche in ambito amministrativo dove città importanti come Fano (nel periodo 2004-2014) e recentemente Urbino (dal 2014 ad oggi) hanno visto l'affermazione di coalizioni di centro-destra (curiosamente entrambe guidate da esponenti con precedenti militanze nel Pci...), mentre Pesaro è rimasta l'unica città di (relative) grandi dimensioni governata continuativamente *prima* da alleanze di sinistra e centro-sinistra imperniate su Pci-Pds-Ds, *poi* da una coalizione di centro-sinistra incentrata sul Partito Democratico, seppure con la progressiva (e significativa) emarginazione delle forze politiche alla sua sinistra (che nelle ultime due consiliature non hanno ottenuto alcun seggio in Consiglio comunale) e l'incremento della presenza di liste civiche politicamente sempre meno connotate. Sul lato delle elezioni politiche, la *seconda destrutturazione* del sistema politico ha prodotto trasformazioni profonde nella “zona rossa”, tanto che è proprio in questo ambito che si è verificata una significativa emorragia di voti dal centro-sinistra verso il M5s che ha riguardato, tra l'altro, tutte le province marchigiane (Fava, Girometti 2013), inclusa quella pesarese in cui il cosiddetto non-partito fondato da Beppe Grillo è diventato la prima forza politica sia a livello provinciale sia in ambito regionale nel corso delle ultime due tornate elettorali politiche (raggiungendo nel pesarese il 33,6% nel 2013 e superando mediamente il 35% se si considerano i collegi di Pesaro e Fano

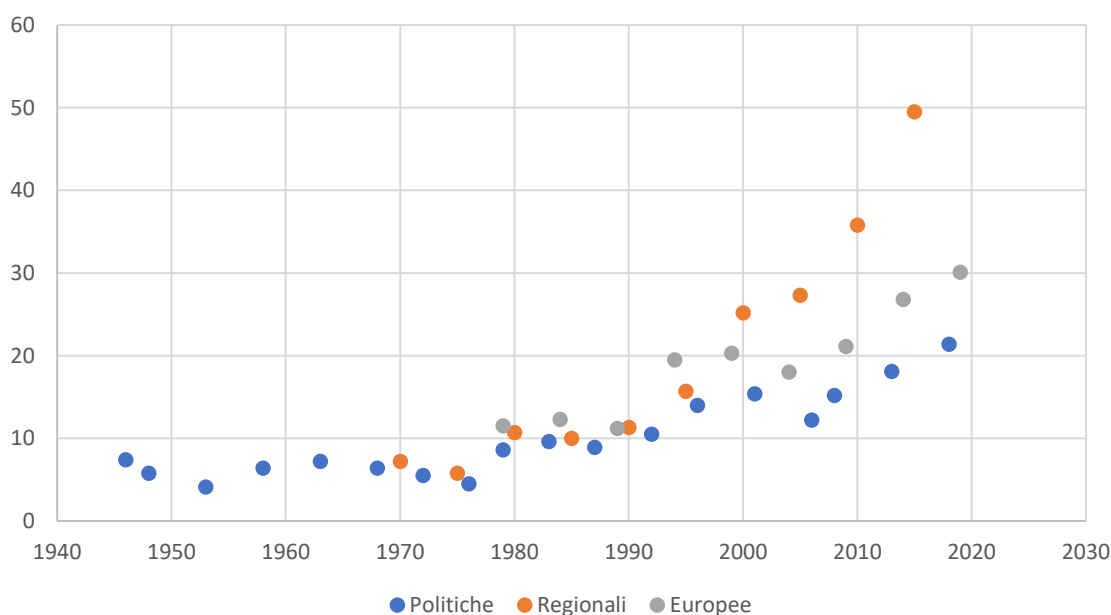
nel 2018; mentre il Pd è passato dal 30% del 2013 a risultati pari al 24,2% nel collegio di Pesaro e 22,1% nel collegio di Fano nel 2018).

Da un punto di vista della *mappa elettorale* nazionale, ciò ha condotto a una scomparsa della stessa “zona rossa”, se si escludono alcune *enclave* (Bordignon, Ceccarini, Diamanti 2018: 92-110). Un ulteriore sconvolgimento nel territorio (non solo) pesarese, a testimonianza del carattere fluido e instabile dei rapporti di forza interni ad un sistema politico in perenne trasformazione, lo si è avuto a distanza di poco più di un anno, nel maggio 2019, in occasione delle elezioni europee. In tale circostanza, la Lega ha ottenuto il 37,8% dei voti validi, mentre il M5s non è andato oltre 18,8% e il Pd ha conseguito il 24,5% dei suffragi (evidenziando un leggero miglioramento percentuale rispetto alle elezioni politiche). Inoltre, se in ambito nazionale le ultime elezioni europee hanno registrato l’affluenza più bassa di sempre (56,1%), la partecipazione elettorale nell’ambito pesarese, trainata *anche* dalle elezioni amministrative che interessavano gran parte dei comuni che lo compongono a partire da quelli più importanti sotto il profilo demografico (Pesaro, Fano, Urbino e Vallefoglia), ha mostrato uno scarto positivo di oltre 12 punti percentuali – raggiungendo il 68,9% (mentre, sottraendo il voto complessivamente inespresso, cioè includendo schede bianche e nulle, i voti validi sono pari al 66,5%) – rispetto al dato nazionale. È peraltro significativo notare una divergenza di orientamenti politici tra le due diverse tipologie di elezioni, caratterizzate da poste in gioco, interessi e dinamiche distinte. Infatti, *lo stesso giorno* – il 26 maggio 2019 – una significativa componente di elettorato che alle europee ha scelto la Lega (e lo stesso M5s) optava per un voto a formazioni che componevano l’alleanza di centro-sinistra in realtà importanti come Pesaro (e in misura minore Fano o altri comuni più piccoli com’è emerso *anche* in una delle nostre interviste agli astensionisti) in occasione dell’elezione diretta del Sindaco e dei Consiglieri comunali o a liste civiche di Centro-destra (come nel caso di Urbino).

Non è questa la sede per ulteriori analisi ed elaborazioni attinenti all’affermazione di determinate forze politiche. Ciò che abbiamo premesso ci serve innanzitutto per inquadrare le trasformazioni avvenute ed *ancora* in corso nel campo politico locale e per vedere com’è cambiato, e come sta cambiando, il livello di partecipazione (e correlativamente di astensione) elettorale anche nell’ambito pesarese. In tal senso, la ricostruzione delle serie storiche riguardanti l’astensione alle elezioni politiche, regionali ed europee nella provincia pesarese (grafico 1.8) pone in evidenza alcune significative differenze e continuità, soprattutto se poste in relazione con l’ambito nazionale che abbiamo trattato nel precedente capitolo (si veda il grafico 2.7). Innanzitutto, com’era lecito attendersi, l’incidenza dei non votanti risulta inferiore alle elezioni politiche e, come nell’ambito nazionale, cresce in modo preoccupante soprattutto il divario tra la non partecipazione a queste ultime e a quelle regionali evidenziando nel 2015 uno scarto di oltre 28 punti percentuali (a livello nazionale di 21 punti

percentuali), mentre rispetto alle elezioni europee del 2019 lo scarto è assai più contenuto risultando inferiore ai 9 punti percentuali (contro i 15 del livello nazionale). La curva che descrive l'andamento dell'astensione alle elezioni di primo ordine ricalca tendenzialmente il trend nazionale, con alcune differenze significative. In prima istanza, la sua conformazione più piatta attesta una differente incidenza dell'astensione in ambito locale (e ciò vale, in misura diversa, anche per le europee), fino a raggiungere uno scarto di 6 punti percentuali nel 2018 rispetto al dato nazionale (21,4% contro 27,1%); in seconda istanza, si notano alcuni scostamenti significativi per quanto concerne alcune tornate elettorali come quella del 2006 (l'unica in cui si è registrato un incremento della partecipazione *dopo* il 1976) in cui, in ambito provinciale, si è assistito ad un incremento più consistente che a livello nazionale rispetto al 2001 (quasi 3 punti percentuali contro 2). In questo caso, si può supporre che vi sia stata, innanzitutto, una maggiore capacità di ri-mobilitare una parte di elettorato *già* di centro-sinistra in occasione di una tornata elettorale segnata da un confronto serrato.

Grafico 1.8. Percentuale di non votanti nella Provincia di Pesaro e Urbino: confronto tra elezioni politiche, regionali ed europee (1946-2019).



Fonte: nostre elaborazioni su dati del Ministero dell'Interno.

Se rispetto alle elezioni politiche del 2013 si è registrato un incremento dell'astensione di oltre 3 punti percentuali (di poco superiore all'intervallo 2008-2013) per cui i non votanti hanno raggiunto la percentuale più elevata di sempre, pari, come già detto, al 21,4%, e sommando questi ultimi con chi si è recato alle urne non esprimendo un voto valido complessivamente il voto inespresso nel 2018 ha riguardato il 23,5% dell'elettorato, la comparazione dei dati dell'astensione all'interno delle Marche relativamente alle ultime elezioni (tab 1.8) evidenzia un contenimento maggiore dell'astensione

nell'ambito pesarese sia rispetto alle altre province (in particolare Ancona e Macerata), sia rispetto alla media regionale dove i non votanti sono pari al 22,7% e il voto complessivamente inespresso supera il 25%. Lo stesso riguarda la (ex) “zona rossa”, almeno se consideriamo il dato medio complessivo (22,2%) o regionale (dove il risultato più vicino all'area pesarese rinvia all'Emilia Romagna con il 21,7%).

Tab. 1.8 Incidenza percentuale dei non votanti nelle Marche alle elezioni politiche del 2018 (Camera dei Deputati) e comparazione con Zona Rossa e Italia.

	2018
Pesaro e Urbino	21,4
Ancona	23,2
Macerata	23,1
Fermo	22,8
Ascoli Piceno	23,0
Marche	22,7
Ex zona rossa*	22,2
Italia	27,1

Fonte: nostre elaborazioni su dati del Ministero dell'Interno. *L'ex zona rossa è composta da Toscana, Emilia-Romagna, Umbria e Marche

Sul fronte delle elezioni europee del 2019 (tab. 2.8), l'ambito pesarese (similmente alle ultime amministrative in cui tuttavia non erano chiamati al voto i cittadini di tutti i comuni¹⁶³) si è confermato il meno astensionista sia sul versante marchigiano (al suo interno il maggior numero di non votanti si è registrato nel fermano), con valori dell'affluenza ben al di sopra della media regionale (in cui l'astensione ha raggiunto quasi il 38%), sia rispetto alle altre regioni della ex “zona rossa” (dove la regione meno astensionista si è rivelata l'Umbria con il 32,3% di non votanti e la più astensionista, *dopo* le Marche, la Toscana con il 34,2% di astenuti).

¹⁶³ Per quanto concerne le amministrative del 26 maggio 2019 segnaliamo che hanno interessato 39 degli attuali 53 Comuni pesaresi che, fino a non pochi anni fa, erano 67 (la riduzione è dovuta alla secessione dei comuni della Valmarecchia, transitati nella provincia riminese, e alla costituzione dei nuovi comuni di Vallefoglia, Colli Metauro e Terre Roveresche che sono il risultato dell'unione di comuni più piccoli). I valori dell'affluenza a livello provinciale sono gli stessi di quelli delle europee (69%) con uno scostamento negativo di circa 3 punti percentuali rispetto al 2014. Riportiamo nel dettaglio quelli dei quattro Comuni più importanti al voto (tre dei quali con oltre 15.000 abitanti): Pesaro 69,4%; Fano 66,6%; Urbino 73,3%; Vallefoglia 65,9%. Rispetto alla precedente tornata elettorale, in tutti e quattro i comuni si è registrata una flessione dell'affluenza che è risultata più attenuata a Pesaro e Urbino (pari circa a 2 punti percentuali) rispetto a Fano (superiore ai 5 punti percentuali) e soprattutto a Vallefoglia (superiore ai 9 punti percentuali).

Tab. 2.8 Incidenza percentuale dei non votanti nelle Marche alle elezioni politiche del 2018 (Camera dei Deputati) e comparazione con Zona Rossa e Italia.

	2019
Pesaro e Urbino	31,1
Ancona	39,6
Macerata	41,4
Fermo	42,3
Ascoli Piceno	35,9
Marche	37,9
Italia	43,9

Fonte: nostre elaborazioni su dati del Ministero dell'Interno.

Invece, sul fronte delle ultime elezioni regionali tenutesi nel 2015 (tab 3.8), l'ambito provinciale si distingue come leggermente più astensionista rispetto al dato nazionale (oltre un punto e mezzo percentuale in più) ma decisamente più propenso a votare rispetto alla (ex) "zona rossa" presa nel suo complesso, dove tuttavia è l'Umbria la regione con una partecipazione al voto più elevata. Tuttavia, la provincia pesarese con il 49,5% di non votanti occupa una posizione intermedia nella classifica delle province marchigiane risultando meno astensionista *solo* rispetto ad Ascoli Piceno e Macerata, mentre sono Ancona e Fermo, sullo stesso livello, le realtà territoriali marchigiane con un'incidenza meno elevata di non votanti.

Tab. 3.8 Incidenza percentuale dei non votanti nelle Marche alle elezioni regionali del 2015 e comparazione con Zona Rossa e Italia.

	2015
Pesaro e Urbino	49,5
Ancona	48,5
Macerata	52,8
Fermo	48,5
Ascoli Piceno	52,6
Marche	50,2
Ex zona rossa	55,2
Italia	48,0

Fonte: nostre elaborazioni su dati del Ministero dell'Interno.

Al contempo, l'ambito pesarese, come avevamo premesso, in base all'indagine condotta da LaPolis nel 2016, risulta anche il più critico, seppure in modo non uniforme, nei rapporti con le istituzioni (non solo) locali. In particolare, una serie d'indicatori tesi a rilevare in senso ampio i livelli di

fiducia hanno evidenziato quanto il campione di pesaresi intervistati abbiano manifestato: a) il grado di fiducia più basso (e l'incremento del tasso di sfiducia maggiore rispetto a 10 anni prima) nei confronti di una serie d'istituzioni (in particolare la Chiesa, l'Unione Europea, il Presidente della Repubblica e la stessa Regione); b) il minore gradimento, rispetto agli altri ambiti marchigiani, in merito alla situazione della sanità (pubblica e privata), dei trasporti pubblici locali e delle scuole pubbliche (e in tutti i casi si evidenzia una criticità maggiore espressa dalle donne rispetto agli uomini); c) la minore propensione a ritenere la propria regione un luogo migliore in cui vivere rispetto alle altre; d) l'esistenza di una qualità dell'amministrazione regionale peggiore rispetto ad altre regioni e la percezione di una maggiore inadeguatezza della classe politica regionale attuale rispetto a 30 anni fa (Lello, Turato 2018: 233-240; Girometti 2017b: 115-116).

In definitiva, questo è il quadro sintetico della partecipazione e conseguentemente dell'astensione elettorale – che sembra assumere una tendenza *selettiva*, variando consistentemente in base al tipo di elezione – in cui abbiamo situato la nostra ricerca qualitativa.

8.2 Il voto inespresso nella Provincia di Pesaro e Urbino: un approccio qualitativo

I principali risultati emersi dalla ricerca qualitativa che presentiamo di seguito si riferiscono a 21 interviste in profondità con persone che nel territorio provinciale non hanno espresso, almeno in un'occasione, un voto valido nel periodo 2008-2019. Le interviste sono state condotte dal sottoscritto nel periodo aprile-settembre 2019, sulla base di alcuni punti, trattati e riadattati molto liberamente in base all'andamento dell'intervista, dunque agli stimoli e alle traiettorie che emergevano durante lo scambio tra ricercatore e intervistato. In gran parte, si tratta di interviste con persone residenti nei due principali comuni costieri – Pesaro (12) e Fano (4)¹⁶⁴ – con alcuni casi (5) che rinviano alle aree dell'entroterra della Provincia (nello specifico i territori di Urbino, Vallefoglia, Carpegna, Mercatello sul Metauro e Colli del Metauro). Da un punto di vista socio-demografico, in prima istanza, vi è una maggiore presenza di persone di genere maschile, dato che le donne non superano 1/3 del campione, ed è forse questo l'aspetto – insieme alla matrice politica di fondo, per lo più protesa ad occupare il versante di centro-sinistra – che ci porta a circoscrivere ulteriormente eventuali estensioni delle conclusioni emerse dall'indagine a un universo più ampio. Ciò, ovviamente, non toglie validità al nostro approccio che *ab origine* non si voleva rappresentativo in termini statistici, bensì attento a restituire *vissuti concreti* da punti di vista i più possibilmente dissimili, in base al genere, all'età, al percorso lavorativo, alla formazione culturale (e politica) come mostreremo nel seguente sotto-paragrafo.

¹⁶⁴ In base all'andamento della popolazione, nel 2018 oltre il 43% dei 358.886 residenti nella provincia pesarese si concentrava nei Comuni di Pesaro e Fano <https://www.tuttitalia.it/marche/provincia-di-pesaro-urbino/statistiche/popolazione-andamento-demografico/>

8.2.1 Il profilo socio-demografico degli intervistati

Nel complesso, da un punto di vista anagrafico, l'intervallo con una maggiore concentrazione di rispondenti rinvia a coloro che hanno un'età tra i 31 e 40 anni (pari a 8) mentre in seconda battuta vi sono coloro con che rientrano nell'intervallo 51-60 anni. La quota di 3 intervistati è rintracciabile sia nell'intervallo 41-50 sia in quello di 61-70 anni. Infine, se vi è un'unica intervistata ultrasettante (una casalinga con pensione di reversibilità) due sono coloro con un'età che non supera i 30 anni – rispetto ai quali la più giovane tra gli intervistati è una ragazza ventisettenne. Peraltro, se per classificare i giovani considerassimo la soglia dei 35 anni, ormai istituzionalmente e scientificamente data per acquisita, la loro presenza sarebbe pari a 4 (di cui solo una di genere femminile). Ne segue che la maggiore concentrazione in una fascia d'età ci ha comunque consentito di sondare, seppure più limitatamente, persone delle più svariate classi d'età, ad eccezione dei giovanissimi, la cui “carriera” elettorale, tuttavia, risulta ancora acerba in un ambito di ricerca in cui abbiamo considerato come campo d'osservazione l'ultimo decennio.

Sotto l'aspetto del percorso formativo, equivalente a quella forma di *capitale culturale istituzionalizzato* bourdieusiano di cui abbiamo dettagliatamente parlato nel primo capitolo, vi è sicuramente una presenza preponderante di persone con un elevato livello d'istruzione. In effetti, i 2/3 hanno conseguito una laurea (e in un caso anche un dottorato di ricerca) e se in almeno 3 casi si tratta di una laurea triennale, in altrettanti troviamo successive specializzazioni in termini di Master (di primo livello) e/o corsi di specializzazione (universitari e non). Nei restanti casi, quattro di essi non sono andati oltre il conseguimento del diploma di scuola media superiore (ma due intervistati si sono iscritti successivamente all'Università senza conseguire la laurea), mentre sono due i rispondenti (entrambi maschi) con la licenza media (in un caso con l'iscrizione ad una scuola media superiore e successivo abbandono prima di raggiungere il diploma) e uno con la licenza elementare. Sotto questo profilo, come vedremo nel successivo paragrafo, era lecito attendersi, tra coloro dotati di maggiore capitale culturale, un comportamento elettorale più affine a quella tipologia di *elettore cognitivo* di cui abbiamo trattato nel precedente capitolo, osservando in alcuni casi, tuttavia, più di una contraddizione rispetto a tale modello oltre che la presenza di elementi non esattamente *razionali* nella scelta di non esprimere un voto valido o di passare da un determinato voto all'altro.

Sul lato del percorso lavorativo, le qualifiche e le posizioni nelle professioni, in genere, non vanno oltre un livello medio-basso. Per cui si può concludere, da un punto di vista meramente individuale ed economicistico, che si tratta perlopiù di persone collocabili nel ceto sociale medio-basso (che invece potremmo qualificare senz'altro come medio, almeno *teoricamente*, se ci affidassimo a una rappresentazione a due dimensioni à la *Bourdieu*, intrecciando capitale economico e culturale, se non fossimo di fronte, tuttavia, ad una forte svalutazione dei titoli di studio e del loro rendimento *non*

solo in termini di profitti economici nel mercato del lavoro, come vedremo nella ricostruzione, seppure non esaustiva, delle traiettorie formative e lavorative emerse durante le interviste¹⁶⁵). In particolare, dalle informazioni inerenti ai percorsi professionali e formativi, in un solo caso abbiamo avuto a che fare con una (ex) dirigente di una pubblica amministrazione (ora in pensione) che così si è presentata:

farò 69 anni ad agosto, mi sono laureata in Scienze Politiche a Bologna con una tesi in Scienze dell'Amministrazione. Ho lavorato nella Pubblica Amministrazione, tra l'altro sono stata anche capo-gabinetto del Sindaco [...], ma la mia prima occupazione è stata in Provincia e ancora non ero laureata [...]. Prima mi sono laureata e poi nel 1993 sono passata a lavorare in Comune, non con una carica dirigenziale (ero all'ottavo livello) che ho acquisito in seguito a un concorso. Ero distaccata in comando presso il Comune, poi, una volta vinto il concorso, mi è stato chiesto di scegliere se lavorare in Provincia o in Comune. Ho lavorato 21 anni in Provincia e i restanti in Comune (M. L., 12 giugno 2019).

D'altra parte, nel nostro campione non vi è la presenza di imprenditori o dirigenti del settore privato. Vi sono alcuni liberi professionisti – dotati di un elevato livello d'istruzione – ma che esercitano la loro *arte* in forme quanto meno precarie e, a prima vista, non esattamente remunerative, come si può dedurre dalle loro parole:

ho 37 anni, ho un dottorato in chimica. Ho fatto l'Università a Bologna poi ho conseguito il dottorato in Portogallo, prima ho frequentato il Liceo scientifico. *Attualmente non ho un'occupazione ufficiale perché ho un "progetto sociale", è un progetto mio che sto facendo con la mia ragazza, praticamente è un progetto di storytelling d'innovazione sociale*, lo facciamo con un nostro budget e ricaviamo dei soldi quando facciamo delle rappresentazioni o dei corsi, ma non è un lavoro fisso. Lo sto facendo da tre anni. Prima ho fatto ricerca presso l'Università: due post-doc a Bologna e a Verona. E ho lavorato per un anno in una multinazionale (l'HP) (P. B., 29 giugno 2019).

In un altro caso, invece, vi è il (non) così insolito affiancamento di attività ad elevato contenuto culturale (e incerto rendimento economico) con impieghi dettati da impellenti necessità economiche:

ho 44 anni, ho fatto il Liceo classico. Mi sono laureato in Filosofia con 110 e lode a Bologna [e ho conseguito] un Master per redattori per l'informazione culturale a Urbino. Ho passato lunghi periodi di disoccupazione dopo la laurea [*ironizziamo sulla disoccupazione intellettuale*]. Negli ultimi anni sto tenendo in piedi una doppia vita lavorativa, nel senso che sono, dal lato manuale, lavapiatti in una pizzeria, e da un punto di vista intellettuale, lavoro nell'editoria, scrivo articoli, pubblico libri. Gli articoli li pagano, per l'editoria libreria non sempre [...] *però diciamo che in questo momento me la sto cavando. Sono celibe e vivo da solo [...] anche perché i fattori psico-socio-economici non hanno aiutato negli ultimi vent'anni*. (N. A., 3 giugno 2019).

Sempre sul versante del lavoro autonomo, si segnala un unico caso di commerciante – tra l'altro, come vedremo in seguito, interessato da un'astensione perlopiù cronica – che si distingue per un percorso lavorativo instabile e soggetto a mutamenti non sempre scelti, con le relative ripercussioni

¹⁶⁵ Nelle parti delle interviste che riportiamo nel nostro lavoro, oltre ad omettere i nomi dei rispondenti (di cui riportiamo solo le iniziali di fantasia e le date delle interviste), abbiamo reso più *neutri* alcuni passaggi, come ad esempio i luoghi di lavoro attuali o precedenti (evitando, ove necessario, di trascrivere i nomi di imprese, di enti pubblici o privati che in qualche modo rendessero riconoscibile l'intervistato/a) omettendo, ove ritenuto necessario, anche i nominativi di alcuni esponenti politici locali o di determinati comuni. Inoltre, abbiamo usato il corsivo per evidenziare i passaggi più significativi delle interviste, mentre le parti in corsivo tra parentesi quadre rinviano a nostri interventi.

negative, che tuttavia non ne hanno compromesso la capacità di reagire e rimettersi in gioco come si evince dalla presentazione del suo percorso:

ho 55 anni, ho svolto diversi lavori per altri. Negli anni Novanta ho lavorato nel campo assicurativo [...], prima come produttore poi come subagente a Mondavio [comune nell'entroterra fanese], poi sono stato per due anni, dal 1998 al 2000, in una [ditta che vende autoveicoli], a Pesaro, come venditore e curavo la rete commerciale della provincia, poi dal 2000 al 2004 in [un'altra ditta che vende autoveicoli], a Fano, responsabile dei veicoli commerciali della provincia; dal 2004 al 2011 ero in un'azienda [del Nord-Italia] con filiale a Pesaro che era capo filiale per una macro-regione che andava dalla Romagna alla Puglia e alla Basilicata che produce lamini plastici, poi, dopo, la proprietà ha venduto a una multinazionale italiana che ha cambiato tutto l'organigramma dal presidente al direttore commerciale e immesso la sua rete vendita e chi c'era è stato messo nelle condizioni di andare via perché tecnicamente me ne sono andato via io, nel senso che ho firmato le dimissioni però sono stato messo nelle condizioni di andarmene. *Il vero mobbing l'ho vissuto, per un po' ho battagliato* poi a un certo punto abbiamo trattato una buona uscita che poteva andare bene [detto con tono amaramente ironico] anche se per me non andava bene visto che l'azienda andava bene e lavoravo bene, però ho cercato di prendere il più possibile e il giorno dopo che ho firmato le dimissioni, già avevo la partita Iva e dopo un po' sono capitato un po' per caso in questo mondo e da tre anni ho un negozio di illuminazione (C. M., 19 giugno 2019).

Vi sono, poi, sul lato femminile, due casi di insegnanti precarie, di fatto supplenti annuali; in un caso con un precedente impiego ventennale presso un'impresa privata da cui si è poi scelto di distaccarsi per motivi familiari nonché di fatica individuale (che incidono *non casualmente* sempre più sul lato femminile), nell'altro con un'esperienza alle spalle, in qualche modo affine con il percorso successivo, di educatrice in una cooperativa sociale. Ad ogni modo, si tratta di persone che hanno scelto *consapevolmente* d'intraprendere strade più rischiose, lasciando un lavoro "sicuro" per uno con garanzie più incerte ma allo stesso tempo più appagante e desiderabile sul lato relazionale. Ecco come entrambe hanno ricostruito il loro percorso formativo e lavorativo:

ho 51 anni, sono laureata in Lingue a Urbino e attualmente insegnante precaria, adesso ho fatto un Master sui disturbi dell'apprendimento (presso Scienze della Formazione a Urbino) finalizzato alla scuola. Ho lavorato per più di vent'anni in un ufficio estero in un'azienda di Pesaro in cui seguivo il mercato estero, il rapporto con i clienti, ma visto che era in una piccola azienda facevo un po' tutto ciò che era legato ai clienti. [Non lavoro più lì] perché mi sono licenziata *per motivi di stanchezza, perché lavorare oltre vent'anni con due figli arrivati avevo bisogno di tirare un po' il fiato*. Per l'insegnamento sono in terza fascia. Mi hanno preso subito, appena ho fatto domanda ho avuto una supplenza, poi quest'anno mi hanno richiamata. Ho insegnato inglese alle superiori (a Fano) e quest'anno inglese e sostegno sempre alle superiori a Pesaro (B. S., 10 luglio 2019).

Ho 36 anni. Ho una laurea triennale in Scienze Politiche conseguita ad Urbino, prima ho fatto il liceo psico-pedagogico a Pesaro. Subito nell'anno in cui mi sono laureata ho concorso per il bando per il Servizio Civile indicando, appunto, come sede dove farlo, diverse biblioteche del sistema provinciale e sono arrivata in una biblioteca [di storia contemporanea] a Pesaro dove ho fatto catalogazione di libri e anche un po' di ricerca storica, i mesi successivi, e quell'aspetto mi interessava parecchio [...]. Poi ho dato la mia disponibilità per lavorare come educatrice presso [una] cooperativa sociale [di Pesaro], quindi riprendendo in mano un po' il diploma, e ho lavorato prima di tutto come assistente all'handicap nelle scuole di vario grado, poi nelle scuole dell'infanzia e nell'ultimissimo periodo nei centri per adulti, poi ho deciso di fare questo "salto", cambiamento, e mi sono licenziata (avevo un contratto a tempo indeterminato e nella cooperativa ho lavorato 9 anni) e nel 2017, dato che mi ero nel frattempo messa nelle graduatorie di seconda fascia d'istituto e anche nelle graduatorie ad esaurimento (il nostro diploma conseguito entro il 2002 è abilitante) mi chiamavano sempre, ma avendo questo lavoro a tempo indeterminato non riuscivo mai a lasciare finché non ho voluto fare questo passo perché volevo andare in primaria e cambiare fascia d'età, e da due anni sono supplente: ho fatto un anno in una scuola e un anno in un'altra, però ho sempre lavorato per l'anno intero (G. I., 17 luglio 2019).

Affine, almeno in parte, a questo secondo caso, è quello di un educatore, impiegato nella medesima cooperativa sociale, che recentemente affianca a quest'ultima occupazione un'attività autonoma nell'ambito informatico e che così ha ricostruito il suo percorso formativo e lavorativo:

ho quasi 39 anni, sono nato a Fano e da qualche anno risiedo a Pesaro, ho un diploma di geometra, poi ho lavorato un paio d'anni come disegnatore tecnico in una ditta di Fano, dove avevo un contratto di apprendistato che per fortuna mi ha concesso di evitare l'ultima tranche degli obiettori di coscienza al servizio militare. Mi sono iscritto un po' più tardi all'Università, a Urbino, dove ho studiato sociologia conseguendo una laurea triennale più un Master di primo livello di specializzazione in politiche territoriali e lì si è interrotto il mio percorso di studi. Avevo iniziato l'ultimo anno della laurea specialistica, sempre a Urbino, in Gestione delle politiche per i servizi sociali, che poi non ho concluso, sono rimasto con tre esami e la tesi sul groppone perché poi ho iniziato a lavorare ed ero abituato a studiare un po' a full immersion e con i tempi lavorativi che avevo – uno giorno sì e un giorno no – non sono più riuscito a dare continuità. Lavoro dal 2009 in [una] cooperativa sociale, dove ricopro la mansione di educatore, con un contratto a tempo indeterminato. Ho girato un paio di servizi, per i primi 4 o 5 anni sono stato in un servizio diurno, mentre negli ultimi anni fino ad oggi sono in un servizio residenziale, in una comunità riabilitativa per disabili, qui a Pesaro. Dal punto di vista lavorativo, da un anno ho aperto partita Iva per fare il *web developer* in free-lance, lo avevo appreso un po' da autodidatta e lo sto facendo part-time nel tempo restante [rispetto all'attività di educatore], perché da un anno e mezzo [presso la cooperativa] lavoro 22 ore alla settimana (V. R., 3 settembre 2019).

L'ambito della cooperazione sociale è stato *attraversato*, insieme ad altri settori più affini con la precedente formazione, anche da un altro intervistato, attualmente sindacalista su un versante – il lavoro precario – che ha sperimentato direttamente e che riguarda sempre più le giovani generazioni e tra di esse *anche* coloro che hanno accumulato un elevato capitale culturale istituzionalizzato come si può desumere da questa e da altre presentazioni:

ho 36 anni, sono laureato in Scienze Politiche a Urbino: la laurea triennale di Storia delle Relazioni Internazionali e la specialistica in Scienze dell'Amministrazione. Sono molisano di origine ma vivo nelle Marche dal 2002. Sono sindacalista, seguo i lavoratori in somministrazione, al momento i lavoratori delle agenzie interinali, e poi incrocio collaboratori e un po' tutto il lavoro precario. Prima mi sono occupato di comunicazione e marketing territoriale, ho lavorato un po' nel sociale prima di fare comunicazione, per un anno sono stato una specie di educatore, anche se in realtà ero un tuttotfare nelle cooperative sociali del territorio, poi in un periodo di disoccupazione ne ho approfittato per rafforzare alcune competenze dal punto di vista comunicativo. Ho fatto questo Master in marketing e comunicazione territoriale e ho lavorato un paio di anni per un'azienda del territorio che si occupava di comunicazione e cercava di realizzare strategie comunicative per le aziende, dal costruire l'identità grafica all'identità comunicativa. Lavoravo prima con le prestazioni d'opera occasionali, poi quando c'è stato il boom dei vouchers sono stato un "voucherista" ed è quello che in realtà mi ha avvicinato al sindacato dove [prima] ho lavorato per 5 anni come operatore fiscale (D. E., 28 giugno 2019).

L'esperienza nel mondo sindacale, ma in questo caso con un'impronta libertaria come vedremo meglio nei successivi sotto-paragrafi, accomuna anche un altro intervistato, impiegato bancario con distacco sindacale, che in termini occupazionali è classificato come *esodato*, una figura, di fatto, creata dalle ultime riforme in ambito previdenziale con conseguenze non sempre così "favorevoli" come per il nostro interlocutore:

ho 62 anni, attualmente sono esodato, cioè non sono più al lavoro ma non sono pensionato perché nella mia categoria, che è quella del credito, c'è un fondo che accompagna per 5 anni l'arrivo della pensione nel 2022. Ho un diploma di scuola media superiore commerciale. L'Università (Scienze Politiche a Urbino) l'avevo iniziata poi l'ho interrotta per fare il servizio militare e poi ho iniziato a lavorare nel 1979 e dal 1980 a tempo indeterminato [...]. Prima ho lavorato in

un ufficio di una ditta edile, poi a tempo determinato in una banca poi, dopo il concorso, a tempo indeterminato [...]. [Inoltre], sono anche segretario regionale [di un sindacato] nell'ambito del credito (S. G., 5 luglio 2019).

L'impronta libertaria, diversamente declinata anche in ambito elettorale come vedremo in seguito, è comune ad altri due rispondenti. In un caso, ci troviamo di fronte ad una persona con alle spalle una formazione decisamente elevata (attestata dall'acquisizione di due Lauree e di un Master) che non gli ha comunque risparmiato anni di precarietà su un versante *debole* del mercato del lavoro come quello improntato sulle scienze umane e sull'ambito bibliotecario:

ho 41 anni, sono laureato in Storia Contemporanea a Bologna e poi mi sono ri-laureato in Scienze librerie archivistiche dell'informazione e documentazione, in pratica archivistica e biblioteconomia, questa [in un'altra sede universitaria] (adesso forse il corso è chiuso), poi ho fatto anche un Master abbastanza inutile sempre sul tema della biblioteconomia. Io lavoro [in una biblioteca] dove mi occupo di prestito interbibliotecario, document delivery, trattamento dei fondi di persone che ci vengono donate e mi occupo anche della catalogazione [...]. Prima di questo ho fatto vari lavoretti, ma da oltre dieci anni questa è la mia occupazione, prima da precario, per tanti anni, poi da due anni a tempo indeterminato dopo dieci anni di contratti annuali (B. M., 19 giugno 2019).

L'altro caso in cui è presente una matrice libertaria, riguarda una quarantenne, attualmente disoccupata, che ha accumulato una serie di esperienze occupazionali precarie in seguito alla chiusura dell'impresa in cui ha lavorato per 16 anni (trovando, peraltro, tempo ed energia per formarsi su tutt'altro settore e per impegnarsi politicamente) con evidenti strascichi sulla qualità della vita individuale e familiare come emerge dalla sua testimonianza:

ho il diploma di liceo psico-pedagogico conseguito nel 1997. Come percorso lavorativo, come tutti ho fatto lavoretti estivi quando andavo a scuola (ad esempio al Punto Macrobiotico, cameriera in alcuni ristoranti, benzinaia), poi collaboratrice negli asili nidi, poi sono entrata in un'azienda nel settore del commercio per 16 anni (dal 2000 al 2016), dopodiché ha chiuso. Nel periodo in cui ho lavorato in questa azienda per un paio di anni sono anche riuscita a fare un corso di educazione ambientale per i bambini durante i pomeriggi e finito di lavorare lì sto facendo la stagione fiscale in [un sindacato] da 3 anni, poi ho collaborato con altre aziende sempre nel settore del commercio per marketing e cose varie; ho fatto anche l'educatrice per l'infanzia nel periodo estivo per un mese e la contadina, e adesso sono di nuovo alla ricerca del lavoro [*ride*]. [...] Negli ultimi anni mi sono un po' fermata [politicamente] perché ho figliato [*ride*]. Sono separata da due anni ed essendo sempre alla ricerca di un lavoro, perché, come ho già detto, non ho più un lavoro fisso e mi sono un po' assentata dalla vita politica attiva (C. C., 17 settembre 2019).

Un'esperienza in qualche modo simile (non solo) a quella appena presentata la si può rintracciare nel percorso di un'altra intervistata, entrambe accomunate sia nei termini di difficoltà a ricollocarsi nel mercato del lavoro (in questo caso, però, dopo la scelta di uscirne per esigenze familiari), sia di esperienza politica condotta *dal basso* e a livello associazionistico, come evidenzieremo meglio in seguito:

ho 56 anni, diplomata all'Alberghiero [di Pesaro] nel 1982 come direttore d'albergo, ho fatto qualche esperienza d'albergo ma subito dopo mi sono trasferita a Milano dove ho lavorato come segretaria per una grossa ditta di design. Mi sono specializzata nell'uso delle lingue, soprattutto il tedesco e l'inglese e un po' di francese perché lavoravamo con l'estero; nel frattempo mi ero iscritta all'Università, a Psicologia, alla Statale di Milano. Ho dato solo qualche esame ma poi ho lasciato perdere [dato che] il lavoro mi occupava molto e mi piaceva tanto, poi dopo otto anni per ragioni personali sono tornata a Pesaro, nel frattempo mi ero sposata ed ero ancora giovane [...]. Avevo questo desiderio di tornare nella mia città e qui ho iniziato a lavorare in un ufficio amministrativo [...]. Ho lavorato per tanti anni per [una nota] paninoteca, a

livello di amministrazione, in più, al pomeriggio avevo una collaborazione con l'ufficio commerciale di [una] ditta di utensileria per macchine per il legno, per cui potevo usare le lingue, soprattutto il tedesco, perché l'inglese lo usavo avendo viaggiato molto [...]. Poi mi sono risposata e ho avuto un figlio a 39 anni e poi ho smesso di lavorare perché mio figlio, quando era piccolo, non stava molto bene e comunque volevo godermelo essendo l'unico figlio, anche se sempre con l'idea di ricercare poi un lavoro, ma la situazione economica [generale] poi è peggiorata ed è diventato sempre più difficile trovare un'occupazione e non l'ho trovato anche se ho cercato, ma un po' l'età, un po' il fatto che in famiglia abbiamo avuto delle malattie e allora mi sono dedicata alla famiglia e a quelle che erano le mie passioni politiche che ho rispolverato, rispetto a quando ero studente, soprattutto negli ultimi 15 anni con l'ANPI (R. L., 12 giugno 2019).

Abbiamo poi le figure più giovani del nostro campione, in gran parte caratterizzate da lavori precari o in cerca di occupazione e al contempo dotati di elevati titoli di studio, salvo un operaio metalmeccanico (e anche delegato sindacale, come diremo meglio in seguito) con Licenza media che ci ha risposto in modo assai stringato, sintomo *anche* di una nostra difficoltà a instaurare un *autentico* rapporto di fiducia e non solo del suo particolare ethos di classe, se volessimo utilizzare una terminologia bourdieusiana:

ho 35 anni e risiedo a Montecchio [frazione del Comune di Vallefoglia]. Ho fatto la scuola alberghiera senza giungere al diploma perché avrei desiderato più attività pratica durante l'orario scolastico. Dopo, per un paio di mesi ho lavorato come cuoco e da 15 anni circa lavoro come operaio, con un contratto a tempo indeterminato, in una fabbrica metalmeccanica con un centinaio di occupati che si trova abbastanza vicina a dove abito (R. P., 30 luglio 2019).

Gli altri tre giovani, come già detto, evidenziano traiettorie simili sulla mancanza di un'attività lavorativa stabile. D'altronde, il caso della ragazza a cui abbiamo già accennato, risulta abbastanza fisiologico, visto il recente conseguimento della laurea:

ho 27 anni, *mi sono laureata un anno fa* in Giurisprudenza a Bologna, il tema era la *gentrification* in rapporto con il controllo sociale in un quartiere di Siviglia dato che ho fatto l'Erasmus a Siviglia. Diciamo che non è proprio una tesi di diritto, forse è più sociologica, prima avevo fatto il Liceo scientifico a Pesaro, dove risiedo da sempre. Adesso lavoro come cameriera stagionale [*ride*], prima ho lavorato un poco con mio padre nell'ambito assicurativo, ma ancora oggi non so se farò il praticantato per diventare avvocato [dato che] sono 18 mesi senza retribuzione (B. Z., 6 settembre 2019).

Più mosso è invece il percorso di un trentenne già interessato da forme di lavoro precario ma con qualche obiettivo più chiaro sul futuro:

sono nato a Fossombrone e mi sono trasferito a Pesaro nel 2003-2004. Ho fatto il Liceo scientifico a Fano, poi ho studiato Giurisprudenza a Urbino e ho fatto la pratica forense e l'esame di abilitazione (che non ho passato) e poi mi sono iscritto a Filosofia, al San Raffaele, a Milano. Ho lavorato per quattro anni all'interno di uno studio legale qui a Pesaro: due anni e mezzo di pratica *poi dopo sono rimasto lì a lavorare, se così si può dire, semi-stipendiato*. Attualmente usufruendo delle ferie estive ormai agli sgoccioli sto provando un po' di concorsi tra cui alcuni dottorati – uno a Urbino che non è andato bene e uno in Filosofia in cui mi hanno ammesso all'orale – e altri concorsi pubblici. A me piacerebbe rimanere all'interno dell'Università e/o continuare nell'insegnamento. Adesso aspetto questo concorso [per insegnanti] di cui si parla tanto e che non so se e quando si farà. Sono iscritto alla terza fascia per insegnare, come un po' tutti, credo [...]. Nel caso, il piano B o C è andare a lavorare in qualche studio legale o al massimo andare a fare la stagione [in qualche ristorante/albergo]. Al momento ho lasciato lo studio legale non è la mia dimensione ideale, finché posso vorrei provare a fare altro (C. G., 9 settembre 2019).

Ancora diversa è la traiettoria di un trentaduenne che risiede nell'entroterra pesarese, che, come vedremo in seguito, non è digiuno di esperienze nel campo politico locale (con evidenti

proiezioni non solo locali), anche grazie all'appartenenza ad una famiglia dai tratti notabili, e dimostra una certa versatilità e capacità di promuovere attività innovative sulla base delle diverse forme di capitale che può mobilitare:

ho conseguito una laurea specialistica in Architettura a Firenze. A Sassocorvaro, invece, ho frequentato il Liceo scientifico. Qui faccio il collaboratore di mio padre in ufficio [di architetto], in attesa dell'iscrizione all'Albo perché in questo momento è una questione economica, ci sono delle spese che non riesco ad affrontare oppure se si trova un lavoro in un altro ambito come quello dell'insegnamento [...]. Prima ho fatto un tirocinio in uno studio d'ingegneria, poi in altri studi, qui mi sono occupato non solo di architettura ma anche della ricerca di fondi europei, quindi cose non solo architettoniche ma più pratiche. Nel frattempo, faccio altro: sono impegnato nella mia parte sportiva e lascio l'ufficio alcune mezze giornate per accompagnare dei gruppi a fare *orienteering*, questo sport, un percorso di orientamento [...]; è una cosa che abbiamo iniziato con un ragazzo che conoscevo, a me piaceva l'idea, siamo tra i migliori nel Centro-Italia per l'organizzazione di eventi e il coinvolgimento del territorio. *Abbiamo un'ASD [Associazione Dilettantistica Sportiva], con sede [qui vicino] che comincia ad essere interessante per coinvolgimento*, ci sono dei piccoli costi economici e mi occupa perlomeno anche il finesettimana, ad esempio sono stato il delegato che accompagna i ragazzi al trofeo delle regioni [...]. *Vorrei che questa cosa prendesse piede anche da un punto di vista occupazione* perché ho visto che ci sono persone che in buona parte ci vanno avanti a livello economico, però per il momento sono qui. [...] Sul lato dell'appartenenza politica familiare, mio nonno, da quello che ho capito, è stato Sindaco a Borgo Pace all'epoca, ho qualche parente da parte di mio padre e mio padre stesso che è stato consigliere nel comune in cui risiedo. Sia mio nonno che mio padre erano nel filone Dc e mia zia poi seguì le vicende di Buttiglione e Casini (G. R., 9 luglio 2019).

Tra i nostri intervistati, come vedremo meglio in seguito, vi sono, peraltro, persone che, pur non disponendo di titoli di studio elevati (e in un caso con privazioni non di poco conto che ne hanno indotto un trasferimento dal Sud verso il Nord Italia prima di stabilirsi nel pesarese), hanno accumulato esperienze politiche, civili (e in un caso anche sindacali) in diverse congiunture politiche e da diversi – all'epoca opposti – fronti. Dotati, dunque, di un significativo *capitale militante* (Matonti, Poupeau: 2004). Si tratta, nello specifico, di un impiegato e operaio in una piccola azienda nell'entroterra, già militante della Dc e successivamente del Pd, e di un settantenne pensionato, di origini meridionali e già ferroviere a Milano (e tra i primi autorganizzati a livello sindacale negli anni Settanta) e successivamente agricoltore in un paese dell'entroterra pesarese, politicamente attivo nelle formazioni a sinistra del Pd. Ecco come hanno ricostruito il loro percorso formativo e occupazionale:

ho 57 anni, sono nato a Macerata Feltria. Ho fatto il Liceo scientifico a Sassocorvaro. Dopo quasi quattro anni di disoccupazione ho trovato un lavoretto che è vicinissimo a casa, a Frontino, e lavoro come operaio e impiegato per un'azienda che fa dispositivi per la difesa individuale e magliette promozionali per aziende. Diciamo che mi occupo della logistica per questa piccola azienda ed ho un contratto a tempo determinato [...]. Prima ho lavorato in diverse aziende del mobile, diciamo che ho fatto tutta la filiera del mobile. Ho fatto dal disegno tecnico, dalla progettazione, dalla realizzazione alla commercializzazione lavorando principalmente in ufficio tranne l'ultima parte, a Piandimeleto, in cui ero nella produzione come responsabile di un reparto con una trentina di operai in cui seguivo la verniciatura. Ma ho lavorato anche a Pesaro nello stesso settore che ormai conosco molto bene (B. J., 4 agosto 2019).

Io sono del 1949. Per necessità nasco al Sud, in Campania, per necessità, una volta raggiunta l'età dell'auto-sufficienza ti porta a dover lavorare, però il lavoro non c'era e l'unica chance in quel periodo lì era fare un concorso per il pubblico impiego come la maggior parte della gente del Sud: tra chi la scuola, chi la polizia, chi le ferrovie, chi le poste, quello era un percorso quasi obbligato e fui assunto negli anni Settanta a Milano come ferroviere. Il mio titolo di studio è la terza media. A Milano inizia il mio percorso lavorativo di sopravvivenza materiale dove ero un tecnico di manovra, legato ai treni merci, però in stazione non come viaggiatore che mi rifiutavo [di fare] perché mi avrebbe condizionato nelle

innumerevoli attività che svolgevo lì in ambito sindacale, sportivo, sociale piuttosto autonome e questo mi è rimasto anche quando mi sono trasferito qua nelle Marche, nel 1992, dopo essermi licenziato dalle ferrovie. Nel 1992 do le dimissioni e con la mia compagna decido di venire nelle Marche cambiando completamente stile di vita. Lascio la metropoli, prendo un pezzo di terra con l'ambizione di fare il contadino insieme a mia moglie. Questo [in un piccolo comune dell'entroterra] e lì ci sono stato 22 anni dove ho anche aperto un agriturismo. Le difficoltà di fare il contadino erano enormi perché per sopravvivere economicamente lassù sotto le montagne c'è un clima da montagna e non c'è molta possibilità di fare una coltura orticola che è più ricca [...], allora avendo acquisito tre unità abitative ho rilanciato con un agriturismo, uno dei primi nelle Marche che è rimasto aperto fino al 2013 poi, siccome era molto faticoso lì in montagna, a un certo momento non ero più in grado anche fisicamente di restare lì (avevo problemi con la schiena) e ho venduto tutto e sono venuto qui [sulla costa] [...]. Quando mi ero licenziato avevo comunque acquisito il minimo pensionabile ed era un elemento non secondario [...] e ho inteso integrare questo piccolo reddito facendo prima il contadino e poi aprendo un agriturismo. (N. B., 19 giugno 2019).

I restanti tre casi risultano più a sé stanti. Vi è un impiegato amministrativo, presso una ditta privata di vendita e rivendita di autoveicoli, cinquantenne, laureato in Economia e Commercio a Urbino (P. C., 14 aprile 2019); una ottantenne, da sempre casalinga, con licenza elementare, di origini lombarde e residente a Pesaro dai primi anni Novanta (S. R., 14 giugno 2019), assai restia a manifestare i suoi pensieri, che in qualche modo, secondo l'ottica bourdieusiana, incarna il tipico soggetto che non si ritiene legittimato ad esprimere un'opinione quanto più tale opinione tocca aspetti eminentemente politici (secondo la sua formulazione socialmente legittima) e utilizzando prevalentemente un *modo di produzione* etico nelle sue risposte. In tal senso, non è un caso che le persone che in genere non hanno accettato di essere intervistate, siano principalmente riconducibili a tale tipologia. Sono significative le risposte che abbiamo ricevuto: «non saprei cosa dire» o «non mi va», *dopo* un più generico «non sono interessato/a». Ad ogni modo, per concludere questa presentazione, l'ultimo intervistato *si distingue* per un percorso con qualche eccentricità, come vedremo meglio successivamente. Si tratta di un trentottenne, con una matrice di sinistra transitato verso il Movimento 5 Stelle e successivamente deluso dal Movimento fondato da Beppe Grillo, dotato di una formazione variegata e un'attenzione per le tematiche del riscatto dei paesi del Sud del mondo che lo hanno portato verso attività lavorative e solidali promosse da ONG e ONLUS. Ecco come si è presentato:

sono diplomato geometra (a Pesaro) e laurea triennale in Lingue Aziendali (a Urbino). Poi ho una specializzazione in marketing internazionale (corso professionalizzante di 800 ore conseguito a Urbino), un Master di primo livello per l'insegnamento della lingua italiana per stranieri e poi ho preso, a Milano, un Master nella gestione delle risorse idriche nei paesi in via di sviluppo che mi porta a lavorare un pochino molto all'estero. Intorno ai 23-24 anni ho iniziato a lavorare con uno stage per export manager [...], poi ho lavorato [in una biblioteca di storia contemporanea], tramite il Servizio Civile, poi sono iniziati un po' i miei viaggi e ho iniziato fare l'artigiano del cuoio e a rilegare libri, questo fino al 2011. Dopo sono andato in Australia in cui ho lavorato per un paio di anni come insegnante d'italiano. Sono tornato e ho usato un po' di soldi guadagnati in Australia per girare 36 mesi, quindi ho "fatto" Sud-Est asiatico, Brasile, Bolivia e Perù e dal 2016 sono di nuovo qui a Pesaro e ho deciso, dopo aver conosciuto il mondo delle cisterne e della purificazione dell'acqua ecc., di cercare un Master [su questi temi] che è stato residenziale di 6 mesi a Milano e che mi ha dato la professionalità che volevo acquisire e lo scorso anno in giugno ho fatto il mio tirocinio in Kenya in una zona molto rurale con lo studio di un acquedotto a gravità [...] A breve inizierò un lavoro per 6 mesi per una ONG italiana che opera a Nairobi, anche se il progetto è in Somalia (B. C., 2 settembre 2019).

8.2.2. *Cultura politica e capitale sociale*

Dopo aver tratteggiato, a volte attraverso vere e proprie *note auto-biografiche*, i lineamenti socio-demografici del nostro campione emersi nel primo tratto delle interviste, e prima di focalizzare l'attenzione sul *centro* della nostra indagine – il comportamento elettorale, la concezione e i significati attribuiti al voto e all'astensione – poniamo ora in rilievo il background politico e sociale dei nostri intervistati ai quali abbiamo chiesto, in prima battuta, se fossero mai stati iscritti ad un partito e se avessero mai partecipato a qualche manifestazione politica e da qui, in base a ciò che emergeva, abbiamo chiesto ulteriori precisazioni tentando di ricostruire il tipo di partecipazione e orientamento politico (che tuttavia ci veniva restituito anche, se non principalmente, nella conversazione sul comportamento elettorale). Inoltre, pur consapevoli dell'elevato grado di astrazione e dei diversi *habitus* che si attivano nelle risposte, abbiamo provato a chiedere ai nostri interlocutori quanto si riconoscevano nell'ordine costituzionale italiano, con la sua distinzione di poteri, e che tipo di rapporto può esservi rispetto all'Unione Europea. Infine, chiedendo se si è, o si era, iscritti a qualche tipo di associazione (culturale, religiosa, sportiva, ecc.) si è provato a sondare l'esistenza o meno di forme di capitale sociale *ad hoc* (di cui la stessa dimensione politica in un'ottica bourdieusiana è in qualche modo affine) utile per migliorare o consolidare la propria posizione sociale.

Per quanto concerne l'iscrizione a un partito (attuale o in passato) oltre 2/3 dei nostri intervistati dichiara di non averne mai fatto parte e in genere è tra costoro che non si rilevano attività politiche *esplicitamente alternative* e/o una propensione ad assumere la dimensione della protesta collettiva come aspetto preponderante del *fare politica altrimenti*:

non mi è mai capitato di fare politica attiva, né dentro un partito né al di fuori. *Mi sono sempre tenuto lontano*. Non ho mai partecipato a manifestazioni di alcun genere (P. C., 14 aprile 2019).

Non ho mai partecipato a manifestazioni (S. R., 14 giugno 2019).

Mi è capitato di partecipare in diversi posti, ad esempio in Romania dove mi trovavo qualche anno fa, a delle manifestazioni di protesta *ma in realtà questo non è il mio modo di sentirmi parte di un processo politico e sociale, per me, anche per quello che faccio, faccio politica trattando certi argomenti, quindi cercando di parlare di soluzioni, di innovazioni, di vie alternative*, quindi cercando di mostrare che esistono opzioni altre rispetto a quelle che si presentano come unica scelta (P. B., 28 giugno 2019).

A volte, l'assenza di forme d'impegno politico formalizzato (o non formalizzato) si accompagna ad una maggiore attenzione all'azione in ambito sociale attraverso il mondo del volontariato o il sostegno ad associazioni umanitarie come in questo caso:

non ho mai fatto parte di partiti, sicuramente mi sento più vicino a forze politiche più di sinistra anche se ogni volta che sento le affermazioni del Pd mi vengono i capelli dritti ultimamente [...] ma senza un impegno attivo [...]. [Invece] faccio parte di associazioni di volontariato (non religiose), di tutela dei bambini (non solo italiani), centri di aiuti all'infanzia;

faccio parte di Medici senza frontiere, Amnesty international, questo genere di associazioni a cui sono iscritta. Come aderente al CIAI (Centro Italiano Aiuti all'Infanzia) sono stata volontaria attiva per diverso tempo. Loro si occupano di affidi, adozioni, adozioni a distanza, di tutela dell'infanzia insomma (B. S. 10 luglio 2019).

Di contro, l'impegno nel mondo del volontariato e un approccio più "movimentista" alla politica, in particolare in quel *movimento dei movimenti* che in Italia trovò il culmine di partecipazione e *audience* nel 2001 durante le manifestazioni contro il G8 a Genova, è invece emerso in un altro caso, in cui *anche* l'ambito scolastico (e amicale) ha giocato un ruolo attivo, diversamente dalla famiglia (ambito che è risultato importante per diversi dei nostri interlocutori). In questa circostanza, con il passare degli anni, si segnala anche un declino dell'impegno politico e civile diretto:

a un partito non sono mai stato iscritto. Per quanto riguarda la mia formazione politica, la famiglia non è stata importante [...], forse sono maturato maggiormente nelle scuole superiori e leggendo qualche libro. Ricordo che lessi un libro di Renato Curcio, prestatomi da un amico più grande, in cui si faceva un'analisi sociologica e statistica degli attentati delle Brigate Rosse e mi aveva incuriosito molto come approccio, al di là dell'analisi di quei periodi che conosciamo come bui "anni di piombo" [...]. Forse a scuola mi ha influenzato la professoressa d'italiano delle medie, che veniva a scuola sempre con la Repubblica, qualche volta anche l'Unità, e ci leggeva gli articoli, sai si faceva la giornata di educazione civica con l'analisi di alcuni articoli dei quotidiani e forse un imprinting me lo ha dato. *Poi la mia formazione politica si è forse maggiormente strutturata e radicata nel periodo di volontariato dopo il 2001 – ero abbastanza giovane – quando avevo partecipato [alle manifestazioni contro] il G8 di Genova e da lì c'erano tutti i movimenti italiani, poi nel mio percorso ho partecipato molto ai movimenti del commercio equo e lì forse ho maturato e strutturato maggiormente il mio impegno civile. Ho partecipato a diversi Social Forum, sia in Italia che all'estero, a Parigi, a Londra, a Firenze. Ci andavo con alcune associazioni fanesi o con gli stessi sindacati, poi sono andato a qualche manifestazione pro-Palestina, alla Perugia-Assisi, poi una contro i CPT [Centri di Permanenza Temporanea] a Bologna. Ultimamente è da tanto che non partecipo. [Come ho già detto] faccio parte di associazioni di volontariato e [da] tanti anni, anche se adesso non sono un socio attivo, aderisco al commercio equo. Sono socio Arci anche se non sono mai stato un socio attivo. L'associazionismo credo che abbia una grande valenza politica, forse quello più utile politicamente e più attivo nella società civile, nel periodo giovanile quando mi sentivo molto più impegnato mi sono impegnato di più nell'associazionismo che [affianco al] partitismo, questo è un po' un concetto che ho un po' sempre avuto, è chiaro che ero molto più stimolato dalla partecipazione civile che da quella politica tradizionale (V. R., 3 settembre 2019).*

Allo stesso tempo, vi sono diversi casi di persone che, pur non essendo mai state iscritte a un partito (o che non lo consideravano tale), hanno evidenziato un più marcato interesse per la politica anche, se non soprattutto, in chiave non istituzionale. In particolare, si possono suddividere per tipo di socializzazione politica, dunque principalmente per età. Tra chi si è formato politicamente tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta segnaliamo le seguenti testimonianze che, seppure con esiti diversi sul comportamento elettorale successivo – un voto più intermittente e sempre più *realista* verso il lato di centro-sinistra dello schieramento politico, un'astensione cronica sul lato delle elezioni politiche – , come vedremo meglio in seguito, ci sembrano particolarmente significative:

le prime esperienze politiche riguardano gli anni Settanta, in particolare con Lotta Continua di cui facevo parte, ma non era un partito [*ride*]. Ricordo la manifestazione per il Cile contro Pinochet [...]. Poi a Bologna, all'Università, ero più vicina al *Manifesto* perché lo vendevo. Poi le altre manifestazioni erano di carattere nazionale legate al sindacato o per i referendum [...]. Non sono mai stata iscritta a un partito e non mi hanno neanche mai offerto una tessera nonostante avessi avuto anche un ruolo importante [nella macchina comunale], e quando negli anni Novanta sono stata candidata, lo

sono stata da indipendente e anche molto indipendente rispetto al partito che mi aveva candidato (il Pds). [...] Sono stata anche candidata indipendente alle europee per la Lista Tsipras (M. L., 12 giugno 2019).

A livello studentesco ho partecipato a manifestazioni pubbliche 35-40 anni fa, poi quando ho fatto l'obiettore sì, ero nel coordinamento degli obiettori, abbiamo fatto una manifestazione all'altare della Patria, c'erano le foto un po' in tutti i giornali, da "Panorama" a "Famiglia Cristiana", al "Manifesto". Poi abbiamo fatto anche a Rimini un digiuno a staffetta in piazza per Tienanmen (C. M., 19 giugno 2019).

Sul lato degli intervistati adulti e impegnati in forme politiche non istituzionalizzate emerge una vicinanza – più intensa nel passato – con l'area dei Centri (o spazi) sociali, che hanno rappresentato nell'ambito locale una sorta di *palestra di politica alternativa* (e non solo alternativa e di sinistra visti gli esiti, istituzionalizzati per alcuni e verso tutt'altra direzione per altri, che vengono citati, *en passant*, nella prima testimonianza *riflessiva* e anche auto-critica). Questi ultimi, e anche i consumi culturali che hanno veicolato – ad esempio un certo tipo di musica – sono stati in qualche modo una *risorsa* anche per chi è più impegnato sul fronte sindacale. Ovviamente, gli intervistati di matrice libertaria sono oggettivamente più vicini agli spazi sociali. Tuttavia, nel loro caso hanno contato in modo considerevole gli incontri in ambito scolastico e/o universitario tra pari e con insegnanti "eterodossi", gli stessi circoli anarchici e, anche in questo caso, un certo tipo di musica. Importante è stata, inoltre, la condivisione di pratiche di consumo critico e consapevole, ad esempio tramite i Gruppi di Acquisto Solidale, interpretate *anche* come gesto politico alternativo secondo una letteratura ormai da tempo consolidata (Ceccarini 2008; Leonini, Sassatelli 2008), e l'ideazione di pratiche editoriali militanti. Infine, tra questi ultimi, si nota anche un esplicito smarcamento rispetto alla matrice politico-culturale delle famiglie di appartenenza come si evince dalle loro dichiarazioni:

la mia prima esperienza politica fu dopo il liceo in un collettivo che faceva capo al centro sociale di Pesaro, all'epoca era il "Fuori Binario". La metà di quelli che erano dentro sono diventati "piddini" e l'altra metà credo sia di Forza Nuova, perché sai il problema è che la gente pensa che sinistra non sia lotta di classe ma stare dalla parte della gente poi a un certo punto quando gli scombinano le carte non capiscono più niente [...] e infatti quello che mi dispiace di quell'esperienza è che forse non è stato fatto abbastanza su noi stessi, non ci siamo auto-formati nella maniera giusta, io poi ci ho messo anni a capire certe cose e con sbandamenti notevoli. Dopodiché ho continuato a frequentare a diverse riprese il centro sociale, ho continuato ad andare a determinate manifestazioni quando ci credevo e riuscivo ad andarci. Frequentavo il centro sociale perché comunque era un posto in cui si veniva in contatto con discorsi interessanti che mi servivano anche per regolare il lavoro che facevo da solo, da autodidatta, sui libri [...], poi un po' mi sono distaccato, certe cose mi sembrava che non funzionavano, mi sembrava che fossero perdite di tempo. In realtà in quel momento forse soffrivo la provincia, ero andato a studiare a Bologna, realtà molto diversa anche per l'organizzazione, mi sembrava un po' provinciale anche quello che non doveva essere provinciale. A distanza di anni invece vedo che probabilmente è stata anche un'arroganza mia, in realtà è stata un'esperienza importante e ben venga che ci siano i centri sociali, anche quando sbagliano. Non ho mai avuto una tessera di partito, non mi ricordo di aver partecipato mai a una riunione di partito. Altre associazioni non ne ho frequentate (N. A., 3 giugno 2019).

Sono stato vicino e frequento tutt'ora alcuni spazi sociali, di fatto faccio un lavoro [il sindacalista sul fronte del lavoro precario] che mi porta a stare dentro e a partecipare a movimenti, spazi sociali, collettivi cosa che mi piace dove trovo un'esperienza più libera di lettura e pratica della politica, dove vedi il piacere di costruire e condividere insieme soprattutto se lo fai nella tua città dove magari il piccolo risultato lo hai a portata di mano, è leggermente più un discorso di mettere in evidenza certe contraddizioni, dove sai benissimo che non riuscirai a portare a casa grandissimi risultati però

provi a gettare lì tante piccole esche e provi a far dialogare un piccolo gruppo su una questione. A me interessa molto il discorso degli spazi sociali, del vivere la città, mi piacerebbe vivere in un paese che non sia così tanto legato al decoro e che abbia una visione libera di accesso agli spazi [...]. [*Oltre che in famiglia*], c'è anche un *imprinting politico-culturale legato alla partecipazione ad alcuni concerti*, alle varie sottoculture, che mi hanno aiutato molto anche a livello di coscienza politica, ad esempio legato alla frequentazione degli spazi sociali e che ci portava ad andare insieme a vedere i concerti di un certo cantautorato, come Guccini, la PFM, ecc., e poi gruppi come i 24 Grana e i 99 Posse (D. E., 28 giugno 2019).

La mia formazione libertaria si deve ad un percorso personale, perché tieni conto che io ho un fratello diacono e l'altro che è vicepresidente di [una associazione cattolica] e diciamo che lo schifio di certe cose che ho visto mi ha portato a ragionare in modo diverso e poi ho riscontrato che i miei pensieri si univano a questo percorso, e crescendo, incontrando persone, informandomi ho visto che questa era una realtà in cui mi sono riconosciuta, in cui ho trovato casa. Innanzitutto, è iniziato con i miei coetanei, durante la quarta e quinta superiore, all'epoca delle occupazioni che ancora in quegli anni c'erano. Avevamo fatto l'occupazione e l'autogestione sia delle lezioni che di tutto, e poi piano piano con il Centro sociale qui a Pesaro, poi e tutta una serie di personaggi più grandi dell'area libertaria – in particolare di Alternativa Libertaria, un'associazione culturale antimilitarista e antifascista – che mi hanno aiutato sempre di più a sviluppare questo pensiero. (C. C., 17 settembre 2019).

Mio padre è morto presto, mia madre non si è mai interessata di politica, chi ha fortemente influito sulla mia prima formazione sono stati due professori di storia e filosofia al liceo (erano entrambi di Rifondazione comunista). Io e altri compagni di classe li abbiamo frequentati anche fuori dalla scuola, appunto per le prime attività politiche. Poi mi sono trasferito a Bologna per l'Università e lì, dove c'era un vasto e attivo mondo politico extraparlamentare, ho iniziato, direi *quasi per istinto*, a frequentare i circoli anarchici. La mia formazione è quindi proseguita nel confronto con compagni e compagne, nelle attività, e nelle letture di tutti gli opuscoli autoprodotti che circolavano e dei libri sugli anarchici e l'anarchismo. E anche la musica è stato un importante canale di stimolo, penso a gruppi come i Kina o gli Assalti Frontali [...]. Più che nei partiti politici, mi riconosco in tante realtà associative di cui faccio parte, penso ad esempio al circuito dei GAS (Gruppi di Acquisto Solidali) che sono delle piccole comunità, al loro interno anche orizzontali, che cercano dei meccanismi che possano andare al di là di quello che è il mercato che poi secondo me produce cose quasi sempre inutili e inquinanti; cercano *un altro stile*, un altro modello di vita all'interno di questa società, così come mi riconosco in quelli che si possono definire in senso lato *i movimenti sociali*, quelli che si battono perché si possano, come dire, mettere i bastoni tra le ruote ai progetti del capitalismo, sia in senso negativo cercando di contrastare certi progetti o in positivo proponendo certi progetti. Movimenti particolari... nella realtà marchigiana quando si organizzano lotte sul territorio la situazione non è certo vivace, certamente quando vivevo a Bologna era tutto un altro ambiente in cui mi venivo a trovare, qui la situazione è un po' più piatta. Sì, c'è stato il movimento contro le trivelle, adesso c'è quello contro il gasdotto della Snam; in queste cose io oggi m'interfaccio più che partecipando direttamente alle attività di questi movimenti, che qui poi sono sostanzialmente egemonizzati dalla realtà dei centri sociali delle Marche, mi interfaccio più che altro con una rivista, "Malamente", che è una rivista che cerca di parlare al lettore marchigiano proprio di queste cose. Quindi con gli altri redattori della rivista cerchiamo di dare una lettura, un punto di vista di approfondimento che possa trarre degli stimoli da queste lotte e che possa darne degli altri (B. M., 19 giugno 2019).

La realtà cangiante degli spazi sociali pesaresi ha interessato anche la formazione politica dell'intervistata più giovane del nostro campione, che peraltro ha sperimentato più di una vicinanza tra questo tipo di militanza, la scelta elettorale per una formazione politica *nuova* come Potere al Popolo e l'adesione ad un'associazione laica di scout in cui è impegnata attivamente:

io da quando avevo 14 anni ho sempre frequentato il centro sociale "Oltrefrontiera", ora mi sono un po' allontanata, sono cambiate un po' di cose, è diverso l'ambiente (ecc.) e ho meno tempo, però è sempre stato quello il mio canale di far politica attivamente, stare lì a "rompere" per quanto riguarda i problemi della città, a stare nelle strade piuttosto che a delegare [...]. Alle ultime elezioni politiche ho votato Potere al Popolo perché è una forza politica in cui mi riconosco

visto che viene dal basso, che predilige la strada ai palazzi, [...] [inoltre] faccio parte dell'associazione scout CNGEI, associazione laica, da quando ho 8 anni e magari anche lì con più o meno continuità e anche [se] quello non è un modo di far politica come nel Centro sociale, “rompendo”, dando fastidio, essendo scomodo, ma lì c'è un altro modo di fare politica: cercando di creare cittadini consapevoli. Adesso sono vicecapo compagnia, è molto interessante [...] e credo molto in questo metodo educativo perché crea cittadini consapevoli tanto che per assurdo mi capita molto spesso d'incontrare scout nei Centri sociali, soprattutto del CNGEI (B. Z., 6 settembre 2019).

L'importanza del contesto scolastico e della rete amicale e, anche in questo caso, la recente vicinanza ad una formazione – politicamente giovane e guidata da una donna – come Potere al Popolo, è stata sottolineata da un altro giovane intervistato, precedentemente elettore del Pd in ambito nazionale (e a livello locale anche contemporaneamente, come vedremo) che tuttavia non si dice politicamente attivo:

per quanto riguarda la mia formazione politica sicuramente la mia famiglia ha avuto un ruolo importante. Però la vera formazione l'ho ricevuta con amici e gruppi studenteschi. Non sono mai stato iscritto a un partito. [Passare dal voto al Pd alle politiche del 2013 a un voto a Potere al Popolo alle ultime elezioni politiche] è stata una contrapposizione abbastanza forte perché secondo me *era interessante che alcune tematiche le portasse avanti un partito rappresentato in primis da una donna, che oggi è l'unica cosa giusta che ho visto*, in cui si prendesse in seria considerazione l'aspetto del lavoro, gli aspetti sociali, l'aspetto del Sud del paese [...], e questo era l'unico partito che faceva un discorso serio per quanto riguardava la situazione del Meridione, per il mio modesto parere e dal mio punto di vista era l'unico partito che riusciva a mettere a fuoco la situazione in Italia in modo più aderente alla realtà e *ho deciso di supportare questi ragazzi, fondamentalmente, che si sono organizzati e in cui mi ci sono rivisto e che se dovessi fare politica attivamente la farei esattamente così*, quindi è stato proprio un “match” e oggi mi sento sicuramente più vicino a loro perché la situazione non è cambiata e di conseguenza il mio pensiero non è cambiato a partire dalle misure da prendere e dai modi con cui fare politica, l'unica cosa è che sai già che quel partito se riuscirà a prendere il 3% è già un risultato stratosferico, però d'altra parte secondo me è importante sostenere questo tipo di pensiero perché poi le posizioni radicali vanno un po' a garantire anche le posizioni nella mediana come dall'altra parte Casa Pound e Forza Nuova influiscono spostando a destra l'asse politico (C. G., 9 settembre 2019)

Vi è, inoltre, chi ha trovato nella dimensione sindacale una forma d'impegno più direttamente politico oltre che sociale, e ciò è risultato sicuramente remunerativo in termini innanzitutto di profitti simbolici, come si evince da questa testimonianza:

per quanto riguarda l'attività sindacale [...] diciamo che ho fatto tutte le tappe perché prima ero rappresentante sindacale a livello aziendale, poi segretario del territorio [del mio comune], poi segretario provinciale, poi all'interno della mia banca ho fatto parte delle delegazioni aziendali, poi sono stato nominato nel direttivo nazionale del sindacato poi alla fine nel 2014 segretario regionale, quindi tutto un percorso fatto lì all'interno di contrattazione a vari livelli, per cui si può dire che *è una forma di partecipazione all'attività politica in senso generale*, sicuramente, e sempre un po' controcorrente perché dal 1982 ho sempre fatto parte della minoranza [dentro il sindacato] [...]. *Sotto questo profilo dell'esperienza sindacale, anche se so che non è comune a tanti altri, pur avendo partecipato da posizioni critiche e di minoranza io nella mia attività sindacale ho avuto riconoscimenti, non c'è mai stata una preclusione politica, ideologica, per cui a differenza di una ambito partitico in cui o sei quello o sei quello, nel sindacato, pur portando avanti certe posizioni, ho avuto sempre le possibilità di andare avanti, di essere coinvolto, da questo punto di vista qui reputo che l'esperienza politica che ho avuto nel sindacato mi abbia gratificato, da una parte, e ha portato dei risultati, dall'altra parte.* (S. G., 5 luglio 2019).

Allo stesso tempo, sempre all'interno del sindacato, ma in quanto delegato aziendale in un'impresa metalmeccanica, non si è posta in evidenza una tale forma di riconoscimento, quanto, in una scelta di tipo più pragmatico e senza una connotazione politica solida, «la difficoltà ad essere ascoltati dalla parte datoriale e da molti dei [propri] stessi compagni di lavoro» (R. P., 30 luglio 2019). Diverso è invece il caso di un'attuale aderente allo SPI-Cgil a cui abbiamo già fatto riferimento (M. L., 12 giugno 2019) dove è l'ambito ricreativo l'aspetto ricercato.

Sul lato di coloro che hanno avuto qualche esperienza interna a un partito (o in un soggetto collaterale come l'organizzazione giovanile di un partito o *embrionale* come un meetup da cui nascerà un sedicente non-partito come il M5s) o alla politica nella sua forma più istituzionalizzata (ad esempio ricoprendo cariche a livello amministrativo) vi sono posizioni eterogenee e in gran parte si tratta di esperienze passate. Infatti, sono solo due gli iscritti attualmente ad un partito – uno a Potere al Popolo (N. B., 19 giugno 2019), l'altro al Pd (B. J., 4 agosto 2019) – i quali provengono da esperienze politiche assai diverse, il primo dall'autorganizzazione sindacale (nel milanese) a cui è seguita una successiva militanza nei Ds e in Sinistra Ecologia Libertà¹⁶⁶, il secondo dalla sinistra Dc cui seguirà, dopo un periodo di *non iscrizione scelta* ad alcun partito – riceverà per un periodo la tessera della Margherita a sua insaputa... –, un'immediata adesione «entusiastica» al Pd, da cui si distaccherà nel 2013, in seguito alla mancata elezione di Romano Prodi alla carica di Presidente della Repubblica, e una successiva adesione nel 2018¹⁶⁷. Pur aderendo a partiti marcatamente lontani nello schieramento di sinistra (o centro-sinistra), è tuttavia interessante notare come entrambi lamentino il venir meno di

¹⁶⁶ «Sull'esperienza milanese posso portarti testimonianze mica da ridere. Milano negli anni Settanta era la capitale italiana della coscienza critica, della costruzione di elementi di classe di un certo modo, ecco perché nasce l'autodeterminazione, l'auto-organizzazione in quel caso prettamente sindacale anche in base al lavoro che tu svolgevi, però siamo stati gli iniziatori della forma sindacale Cobas, non ci chiamavano Cobas che sono arrivati subito dopo, noi ci chiamavamo Unione ferrovie del trasferimento, quindi era proprio legato specificatamente a una specifica funzione. [...] Io poi nell'ambito politico ho lavorato anche da quando ero nelle Marche. C'è stata una fase in cui sono stato nella Cgil per cui automaticamente stavo anche con i DS, parliamo agli inizi degli anni duemila, poi sono passato in formazioni minoritarie provenienti dalla scissione da Rifondazione comunista poi in modo più attivo sono stato in SEL e ho contribuito nel 2013 alla riuscita dell'elezione di una rappresentante locale di SEL al Parlamento [...], poi visto l'esito delle elezioni per SEL a livello nazionale e poi europeo abbandonai, pur partecipando molto attivamente alla riuscita della Lista L'Altra Europa per Tsipras per cui mi attivai in tutta la Regione dato che nel frattempo avevo acquisito diverse conoscenze e perché quando io partecipo lo faccio con tutto il cuore e con tutta l'anima e qui nelle Marche ottenemmo il risultato sperato» (N. B., 19 giugno 2019).

¹⁶⁷ «Io forse sono stato tra i consiglieri comunali più giovani d'Italia perché sono nato nel 1962 e nel 1980, a giugno, si votava per le comunali [nel piccolo comune in cui risiedevo] dove sono stato eletto consigliere comunale con la lista vincitrice che all'epoca, nei comuni con meno di 5.000 abitanti, eleggeva tutti i 12 consiglieri della lista vincitrice. Io ero inquadrato nella Democrazia Cristiana ma la lista era una lista civica [...] e nella mia formazione politica è stato sicuramente importante il Sindaco del mio piccolo comune di allora, anch'egli della Dc. [...] Al Pd ho aderito subito e ho cessato di prendere la tessera [nel 2013] dopo che i famosi 101 parlamentari del partito non votarono Prodi come Presidente della Repubblica. Ho detto: non posso stare in un partito in cui oltre 100 persone elette del mio partito non hanno avuto il coraggio di dire che non lo avevano votato. La cosa poi si è congiunta con la rielezione di Giorgio Napolitano che io penso sia stato il peggiore presidente della Repubblica [...]. Alle elezioni ho continuato a votare Pd, poi nel 2018 ho ripreso la tessera, prima di votare, perché vedevo che il Pd era l'unica possibilità, per quanto flebile, dato che le altre sinistre non hanno alcuna consistenza. Io non sono mai stato uno che nelle varie primarie ha votato Renzi e non ho mai condiviso minimamente il renzismo» (B. J., 4 agosto 2019).

una discussione politica *alta*, tipica dell'*habitus* di chi si è formato in un'altra epoca politica e che si sente coinvolto, in qualche modo e seppure da posizioni periferiche, nel campo politico:

poco dopo aver finito gli studi, avevo anche fatto *le scuole di partito che allora c'erano...* a Frattocchie quelle del Pci e a Rocca di Papa quelle della Dc, ed è stata un'esperienza che mi è piaciuta *dove si discuteva di politica [detto con enfasi]*. [...] Seguivo allora anche i dibattiti politici anche in ambito locale e *le opposte classi politiche non si delegittimavano a vicenda, mai l'avversario era il nemico, era uno che aveva un'idea diversa che combattevi con le regole democratiche che tutti si era stabilito che erano quelle*, invece adesso tutto si ribalta, non ci sono più le regole, se perdi è perché ha sbagliato l'arbitro. [...] Io vengo dalla "vecchia scuola", *sono stato abituato a discutere* nei gruppi, nel consiglio comunale, e si discuteva fino alle 2 o alle 3 di notte (B. J., 4 agosto 2019).

Nella composizione delle liste si va a prendere chi porta più voti, per esempio io ho avuto modo di dialogare con l'ex presidente [di un particolare ente] il quale si è presentato alle elezioni amministrative, dopo che era stato combattuto tra le due componenti di Centro-sinistra e Centro-destra, e ha detto che portava la sua competenza all'interno dell'amministrazione, allora dico vogliamo che la mia città sia governata come se fosse [quel determinato ente]? Io ne avrei il terrore, eh ma lui dice: "la mia professionalità", ma io dico: *la politica dà altre risposte, ha un'altra visione* (N. B., 19 giugno 2019).

Vi sono poi due intervistati che hanno avuto un'esperienza nella Sinistra giovanile (come aderenti o attivisti senza essere iscritti), uno dei quali è stato poi nel primo meetup locale alle origini del M5s, interpretato come movimento "anti-sistema"¹⁶⁸, per poi pentirsi del voto dato nel 2018, ma non tanto per la politica governativa¹⁶⁹, quanto per il voltafaccia del deputato locale eletto, successivamente passato nel gruppo misto (dunque utilizzando un *giudizio etico* prima che schiettamente politico); nell'altro caso considerato (G. I., 17 luglio 2019), dopo quell'esperienza giovanile veicolata da incontri nell'ambito universitario e in controtendenza con il disinteresse politico familiare, si è manifestato un progressivo distacco dalla politica e dall'associazionismo più vicino alla politica¹⁷⁰.

I due restanti casi sono assai dissimili per età, per tipo di socializzazione e orientamento politico. Nel primo caso che presentiamo, infatti, abbiamo a che fare con chi si è formato nella seconda metà degli anni Settanta *assaporando* gli ultimi scampoli dei movimenti extraparlamentari dell'epoca, ma solo negli Novanta si è iscritta a un partito, Rifondazione Comunista, successivamente abbandonato. Nell'altro caso, invece, troviamo un giovane con una formazione «tendenzialmente

¹⁶⁸ «Il M5s lo leggevo come un'idea di anticapitalismo, di rinnovamento, di efficienza, un po' di efficienza, d'innovazione, iniziamo a fare progetti, a innovare, a efficientare, dal basso [*detto in modo concitato*]» (B. S., 2 settembre 2019).

¹⁶⁹ Infatti, durante l'intervista non è emersa *mai* come problematica l'alleanza con la Lega, pur essendo il nostro intervistato impegnato in attività lavorative e solidali nei paesi in "via di sviluppo" tramite Onlus e ONG e abbia fatto più volte riferimento a letture marxiste in età adolescenziale...

¹⁷⁰ «Sono stata iscritta alla Sinistra Giovanile, ma al Pd mai, però l'ho votato. Non avevo incarichi, ho fatto parte per qualche mese del comitato comunale dei giovani Ds. Mi sono iscritta a vent'anni fino ai 26 anni. Per quanto riguarda la mia formazione politica, nel mio caso la famiglia non ha contato, perché ero abbastanza la "pecora nera" della famiglia, dato che era abbastanza apartitica o apolitica. Io ho conosciuto dei compagni all'Università, già nei primi mesi, che facevano già parte della Sinistra Giovanile che poi tramite delle iniziative tipo feste, concerti, mi hanno un po' coinvolto, e l'interesse per la politica comunque c'era frequentando quella Facoltà. [...] Sono stata iscritta all'Arci, all'Arcigay per almeno tre anni, pur non essendo coinvolta in prima persona, poi all'Anpi con cui ho partecipato a iniziative, incontri, marce, per diversi anni, ma parliamo sempre del periodo tra i 20 e i 27 anni» (G. I., 17 luglio 2019).

progressista», e un passaggio più casuale che effettivamente scelto nel Pd, una carriera di Consigliere comunale (in una consiliatura in quanto candidato sindaco perdente) di fatto al terzo mandato e con l'intenzione di dar vita ad un progetto civico di ampio respiro:

la mia prima formazione politica l'ho vissuta durante la fine degli anni Settanta, avevo anche una sorella più grande di me, ho seguito un po' anche lei che era impegnata politicamente nel movimento studentesco alla Statale di Milano. Ho vissuto gli ultimi anni di Lotta Continua alla quale ho partecipato proprio alla fine, poi la mia militanza in Rifondazione Comunista, anche se ho avuto prima un'esperienza da indipendente nel Pds, ma poi non mi sono trovata, poi sono entrata definitivamente in Rifondazione, sono stata segretaria di un circolo [...] per cinque anni, poi anche l'esperienza di Rifondazione locale si è intristita tanto, poi gli errori stessi a livello nazionale ma anche i protagonisti stessi a livello locale non facevano per me che sono una persona schietta [...]. Poi mi sono dedicata all'Anpi [...]. In passato sono stata candidata al consiglio comunale con Rifondazione Comunista ed anche in [una lista unitaria di sinistra] e avevo avuto anche diverse preferenze anche se non faccio campagna elettorale perché non la sopporto o, meglio, non sopporto che si faccia la campagna elettorale due mesi prima delle elezioni perché credo che si debba parlare continuamente delle proprie proposte, e nonostante questo ho avuto diversi voti (R. L., 12 giugno 2019).

La mia formazione è una cosa lunga, *in realtà la mia connotazione è civica*, ultimamente abbiamo cercato di creare un progetto [a livello provinciale] di liste civiche che adesso è un attimino in stand by con [un'esponente politica pesarese], che viene dal Centrodestra, imprenditoriale e liberale, con un amico di [un altro piccolo comune] noto per le battaglie al consorzio di bonifica e poi tutta una serie di altre persone. *Io vengo da un'estrazione per cui nel 2009 avevo anche la tessera del Pd, come l'ho presa devo dire che sono rimasto scioccato*, e non solo non la rinnovai, ma feci un favore al circolo [del mio comune] che aveva bisogno di un delegato che andasse giù. All'epoca [nel mio comune] c'era la lista di Centro-sinistra (contro quella di Centro-destra) da cui fui avvicinato perché sapevano del mio interessamento ed è iniziata un po' la mia carriera politica con una prima elezione nel Consiglio comunale (G. R., 9 luglio 2019).

Riassumendo, se focalizziamo l'attenzione solo sul lato associazionistico, ad esclusione delle attività sindacali (polarizzate tra Cgil, Uil e sindacalismo di base) e della frequentazione e della vicinanza ai Centri sociali di cui abbiamo già detto o ad associazioni più schiettamente politiche – il caso di Alternativa Libertaria – e più prettamente culturali come alcuni archivi e biblioteche storiche di conservazione della memoria anarchica (in cui alternativamente i nostri intervistati di area libertaria operano) o, ancora, di associazioni di divulgazione filosofico-letterario (C. G., 9 settembre 2019), vi è una prevalenza di associazioni di volontariato che operano in ambiti assai diversi¹⁷¹ e in subordine sportivo (C. M., 19 giugno 2019; R. L., 30 luglio 2019; C. G., 9 settembre 2019), ambientalista (P. B., 29 giugno 2019) e religioso (B. C., 2 settembre 2019). Vi sono, infine, le associazioni più tradizionali come l'ARCI e l'ANPI o di carattere umanitario e scoutistico di tipo laico a cui si è già fatto cenno. In genere, possiamo concludere che si tratta di realtà associative che sono promotrici principalmente di profitti strettamente simbolici, non così facilmente convertibili, almeno con possibilità di successo in termini remunerativi, in altre forme di capitale (che non siano quello politico-locale), in particolare in quello economico, ad eccezione, forse, di alcuni casi¹⁷².

¹⁷¹ Si tratta di associazioni le cui attività sono rivolte a persone con disabilità, all'infanzia, oppure dedicate a studenti all'estero o legate all'obiezione di coscienza o ancora a progetti interculturali con immigrati e italiani o di sostegno ai paesi "in via di sviluppo".

¹⁷² Si è già detto nella prima sezione (a cui rinviamo) dell'intervistato (G. R., 14 luglio 2019) che ha fondato un'ASD finalizzata all'*orienteering*, o di quanto in un altro caso le esperienze con Onlus e ONG si siano trasformate in vere e

Nella ricostruzione del profilo politico e sociale dei nostri interlocutori, abbiamo, come già detto, anche provato a sondare il terreno del rapporto complesso tra ordinamento costituzionale dello Stato italiano e Unione Europea per inquadrare come i nostri interlocutori si ponevano in senso lato rispetto all'ordine democratico-istituzionale, di fatto richiamando in modo più o meno esplicito la questione della *sovranità* variamente declinata (e declinabile). Nel complesso, è emersa una generale vicinanza e un riconoscimento nella Costituzione italiana (in qualche modo anche da parte di chi ha una formazione libertaria, come vedremo più dettagliatamente), e nell'articolazione dei poteri che ne derivano¹⁷³, e una visione critica dell'attuale configurazione europea, tuttavia sentita dalla maggioranza come necessaria, pur richiedendone una trasformazione più o meno radicale, anche se, ovviamente, il livello di conoscenza e controllo su questo tema era impossibile da verificare fino in fondo anche attraverso un'intervista discorsiva. Ciò poteva indurre risposte di carattere assai generico e/o dettate dalla necessità di compiacere l'intervistatore o, all'opposto, dei significativi silenzi. D'altronde, non era tanto il livello di conoscenza su un tema così astratto e diversamente traducibile nelle esperienze individuali (che non sono mai solo tali) che c'interessava sondare, quanto provare a far emergere delle riflessioni a voce alta, *osservando* le differenze in base alla capacità più o meno elevata di controllare la problematica sollevata, senza sentirsi costretti a rispondere correttamente (ammesso che vi siano risposte corrette...). Pertanto, come era lecito attendersi, sono emersi alcuni silenzi eloquenti – «non saprei» (S. R., 14 giugno 2019) – o risposte stringate con un'evidente azione congiunta di *pensiero di Stato* ed ethos di classe (ovviamente rintracciabile anche in discorsi più articolati) – «spero che l'Italia abbia il peso che merita in Europa» (R. P., 30 luglio 2019) – sul lato di coloro che si sentivano politicamente e culturalmente più sguarniti. Allo stesso tempo, sono stati avanzati alcuni

proprie attività lavorative, seppure a tempo determinato (B. S., 2 settembre 2019), invece riportiamo alcuni passi di un'altra intervista: «sono presidente di un'associazione [culturale] che si occupa di divulgazione filosofico-letteraria. [...] Ogni anno organizziamo alcuni seminari e festival che durano qualche giorno [...]. Non è un'associazione politica, anzi, per statuto è apolitica, essendo un'associazione culturale che vuole essere di ampio respiro e cerchiamo di divulgare idee che vengono sia dal mondo filosofico che dal mondo letterario e in genere dal mondo culturale. [Questa associazione] non so se può aiutarmi anche su un campo professionale, io l'ho fondata proprio perché sentivo l'esigenza di ragionare, in modo disinteressato e distaccato dal mondo accademico, di problemi che vengono trattati anche nel mondo accademico, ma vista la dimensione che sta raggiungendo (siamo arrivati a 40 soci), sono sincero, *sta andando molto bene, vedendo soprattutto le persone che partecipano quando organizziamo questo tipo di eventi, in futuro potrebbe anche diventare qualcosa di un po' più strutturato, magari qualcosa che mi possa permettere anche, se non di viverci, comunque qualcosa di più concreto anche per compensare il tempo che uno ci dedica, però, voglio dire, non è una mia priorità*» (C. G., 9 settembre 2019).

¹⁷³ In un unico caso, durante un'intervista in cui sono emerse diverse affermazioni contraddittorie (poco prima si parlava dei discorsi di "idealisti" come Fidel Castro), si è fatto accenno alla necessità di stabilire un ordinamento non democratico (riallacciandosi alla situazione brasiliana conosciuta direttamente), seppure provando subito a stemperare tale affermazione: «io sono molto per una sana dittatura come richiedono in Brasile dove i cittadini richiedono una dittatura perché quando c'era un po' di dittatura si stava molto meglio, non c'era 'sta m.... in giro; non voglio arrivare a dire questo, però l'Italia non se la sa gestire la sua libertà, perché poi ce ne danno così tanta che poi i mezzi di comunicazione ci imbambolano perché ci dicono che possiamo postare i gattini su Facebook chiamando questo libertà d'espressione o una ragazzina di 15 anni può essere libera di postarsi mezza nuda o in fare procace e la chiamano libertà d'espressione e per me è ben altra cosa» (B. C., 2 settembre 2019).

dubbi (a volte anche alternati a giudizi senz'appello) soprattutto sul lato femminile, legati a una difficoltà a rispondere con cognizione. In definitiva si è riscontrata una maggiore *sincerità*, sintomo, ci pare, di un'efficace relazione empatica stabilita durante la conversazione. Si tratta di riflessioni che incrociano il vissuto quotidiano e un livello più astratto di giudizio e che mettono in risalto anche alcuni cambiamenti di posizione rispetto al passato:

mi riconosco abbastanza nella Costituzione, anche se *per quanto riguarda l'Europa il mio pensiero ha subito un cambiamento* perché nei primi anni dell'Università abbiamo studiato tantissimo tutto quello che riguarda la UE, il diritto comunitario, ecc., poi c'era questa cosa del progetto Erasmus [...]. L'UE l'abbiamo sempre vista come una cosa positiva, come possibilità di accedere a fondi per progetti per studenti e non solo, adesso negli ultimi mesi e anni l'attenzione si è concentrata più sulla questione economica (anche se c'era anche prima) con le conseguenze della crisi *e qui vado un po' in confusione perché tecnicamente non sono molto brava a livello di economia, vado più per discorsi che sento dal telegiornale o che condivido con amici o famigliari, però quello che dico sempre è che non tornerei indietro perché comunque mi sento cresciuta con una mentalità abbastanza europea [...], a partire dall'euro che ormai sono tanti anni che anche io lo uso. [...]* Mi fa brutto pensare di togliere tutto ciò che c'è stato e ritorniamo tutti nel proprio Stato, mi sembra proprio un tornare indietro. Poi invece confrontandomi con alcune persone che fanno un discorso più prettamente economico a livello di fabbisogno delle famiglie, il fatto di tornare ad una moneta nostra in seguito alla crisi, *un po' alzo le mani perché non saprei dire, perché io sono una che se posso dire dico, dove non so mi astengo perché non voglio fare discorsi da bar* (G. I., 17 luglio 2019).

Nella Costituzione non mi ci riconosco più di tanto, ma adesso come adesso è la cosa migliore che potessimo avere, soprattutto in virtù anche di questi ultimi governi che hanno provato a modificarla, sono tutte questioni peggiorative, siamo in un momento – e fa brutto dirlo – in cui se si difende qualcosa della Costituzione non è male. A livello europeo mi trovi in difficoltà perché vuoi o non vuoi è un po' di tempo che ho dovuto in parte estraniarmi dall'aggiornamento politico e ho difficoltà a risponderti. Recuperare la sovranità nazionale forse no e non lo so, ma a livello europeo vedo che ci si sta spostando verso una posizione di destra e questa cosa un po' mi spaventa ma non riesco a farti adesso come adesso una valutazione politica della cosa (C. C., 17 settembre 2019).

Nella Costituzione italiana mi ci rivedo al di là di quanto effettivamente questi principi sono messi in pratica. La Costituzione è nata sicuramente dalla Resistenza ma anche da un compromesso tra diverse parti, ma ha comunque al suo interno grandi parti socialiste e sociali. Per quanto riguarda il rapporto con l'UE, per me l'UE è sicuramente il male perché non vedo come l'UE ci possa fare del bene perché non siamo un paese forte all'interno della UE e veniamo trattati come tali, quindi le politiche che sono poste in essere non sono certo nel nostro interesse, lasciando perdere poi la forza che è se parliamo di frontiere, di tutto ciò che lascia fuori, perché si può parlare a più livelli, a livello interno di come ci sono stati che hanno più o meno potere (i paesi del meridione d'Europa), e poi si può parlare anche a un livello di politica estera di come l'Europa sia una fortezza chiusa per coloro che dall'esterno cercano di entrare e poi si può parlare di come è nata [dato che] è nata come un'unione economica non come un'unione del popolo, sociale [...]. Sul recupero della sovranità, io sarei per un recupero della sovranità del nostro Stato, poi su come si possa fare non ho idee e non ho risposte anche perché gli esempi che abbiamo avuto tra Regno Unito e Grecia sono tutti e due abbastanza disastrosi, pare...quindi non saprei come fare: tornare indietro forse sarebbe impossibile e continuare così è impossibile (B. Z., 6 settembre 2019).

Di contro, sono emerse posizioni abbastanza antitetiche, in particolare sul ruolo dell'UE, tra chi (non a caso non vota alle europee), con un tono e una postura indignati, ne sottolinea un'architettura fragile e inadeguata soprattutto sotto il profilo economico-monetario e dunque un problema di *sovranità monetaria*, e chi, riprendendo un discorso più *mainstream* – e a volte con un linguaggio “colorito” e a tratti discriminatorio – vede nell'UE un'ancora di salvezza e/o una realtà nel complesso positiva e imprescindibile:

con questa Europa ho un rapporto pessimo, la combatto in tutti i modi. Questa Europa, non l'Europa. Il problema di fondo è solo uno: economico, anzi monetario. Per me che sia la Banca d'Italia o la BCE però *deve essere una banca centrale pubblica*, garante di ultima istanza che deve garantire gli Stati. Oggi fai così [*spinge un ipotetico pulsante*] elimini tutto il debito del mondo, spingi un altro pulsante crei tutto il denaro che vuoi, allora il denaro non è qualcosa che si crea, si coltiva o è una miniera, è impensabile che dei privati sconosciuti lo diano agli istituti per farci le speculazioni peggiori che dobbiamo ripagare noi cittadini e agli Stati glieli dà a strozzo. Ma scherziamo? *Più pubblico del denaro non ci deve essere niente, che sia Europa o sia Italia non me ne frega niente, che sia euro o lira non me ne frega niente ma deve essere pubblica.* Una banca che supera la stessa Federal Reserve americana, ma già sarebbe qualcosa avere quella [...], se adesso addirittura prendiamo una banconota con scritta BCE, con firma Mario Draghi, con la “r” del marchio registrato come se fosse una lattina di coca-cola, ma di cosa parliamo? La gente non lo sa, ma lo vedi cosa c'è? Hanno paura dei mini-bot e ultimamente leggevo che sta uscendo una moneta virtuale fatta da Facebook, ma dai, lasciamo perdere... (C. M., 19 giugno 2019).

Sono dell'opinione che l'Europa ci ha salvato, perché se stavamo con i nostri politici e la nostra politica noi forse saremmo finiti nel giro di 10 o 15 anni. Noi senza euro saremmo a mangiare la cicoria nel giardino che c'è qui davanti. Tante persone che conosco hanno l'idea che quella volta la lira e che se avevamo ancora la lira e se torniamo alla lira: se torniamo alla lira, caro mio, domattina non ti pagano la pensione, lo stipendio, questa è la mia opinione. *Purtroppo, noi l'Europa l'abbiamo usata malissimo*, e abbiamo mandato parlamentari che o non c'erano o quando c'erano si facevano solo vedere per le “strafalcerie” che raccontavano. Abbiamo mandato Iva Zanicchi, il 98% di assenteismo, ma come si fa? Era diventato il rifugio per i trombati o degli attori, *avresti invece dovuto mandare il meglio anche rispetto al tuo Parlamento perché era lì che si decidevano le cose [...]. Ci trattano come noi trattiamo i neretti che hai qui e che vengono con la barchetta, li hai qui e non te ne puoi liberare perché ormai sono arrivati.* Siamo arrivati in Europa e ci tollerano, siamo la palla al piede di cui sono loro che vorrebbero liberarsi, non noi che ce ne andiamo. *I greci fortunatamente erano piccolini quindi sono riusciti a salvarli*, molto del debito italiano è in pancia alle banche di altri paesi e non possono dirti semplicemente di fallire e cercano in qualche modo di rimetterti nei binari altrimenti se fosse per noi avremmo fatto pensioni a cinquant'anni, con le pensioni baby saremmo ancora lì e spendere soldi e debiti a destra e a manca (P. B., 14 aprile 2019).

Io trovo che l'Europa [l'UE] sia una cosa fondamentale, *mi piace molto la nostra Costituzione* e mi piacerebbe che fosse applicata. *Non la conosco bene, però quel poco che si è studiato penso che abbia principi folgoranti.* *L'Europa penso che sia una condizione sine qua non per andare avanti*, non è assolutamente una cosa da cui si può prescindere, si possono sicuramente rivalutare i modi e le competenze che dovrebbe avere, anche la rilevanza che dovrebbe avere a livello politico, però sì, assolutamente. *Sicuramente da un punto di vista economico è ciò che ci ha salvato dalla bancarotta ma anche da un punto di vista generale, sociale, politico*, la mobilità delle persone che c'è oggi era impensabile solo trent'anni fa, anche se è obiettivo che questo ha creato dei grossi squilibri, soprattutto con l'ingresso di tutto il blocco dell'Est, Romania, Estonia, Lettonia, Ungheria, quelle sono state sicuramente destabilizzanti per tutti, però rimane un giudizio positivo, assolutamente (B. S., 10 luglio 2019).

Inoltre, vi sono posizioni che hanno sperimentato sulla propria vita politica, di amministratore locale, il carattere ancora troppo farraginoso e inutilmente burocratico, per quanto potenzialmente progressivo. Al contrario, c'è chi ha evidenziato il lato *tout court* positivo e le opportunità, in particolare per la *generazione Erasmus* (anche se non è corretto generalizzare, come abbiamo visto per un caso precedente), dunque, *in primis*, per chi è in grado di accumulare capitale culturale, di un processo di unificazione sovranazionale per quanto sia effettivamente ancora troppo indefinito e “immaturo”:

io credo che [quelle europee] siano istituzioni troppo ingessate, troppo istituzionalizzante, poco pratiche. Io non sono un antieuropeista, anzi, ritengo che se fatta ben comprendere l'UE diventa un potenziale. È evidente che per quanto riguarda l'immigrazione non c'è da parte della UE la volontà di agire seriamente perché abbiamo anziché un'unica voce ne abbiamo 27 o 28 e bisognerebbe fare in modo che quando uno Stato entra, le regole si rispettano tutte. È ovvio, se mi parli di Europa intesa come Erasmus, come possibilità per le persone di muoversi liberamente io penso che ogni ragazzo under

30, a parte qualcuno ideologizzato salviniano, ti dirà che è un'opportunità, però serve un'istituzione meno ingessata e che sia meno baraccone. Cosa può fare l'Italia? Questo governo niente, ma dovrebbero esserci persone *super-partes*, persone terze, persone anche del mondo della cultura, dello sport, del cinema, ecc., conosciute e amate, che si facciano promotrici – una sorta di pubblicità – del fatto che l'Italia ama l'Europa ma l'Europa deve capire che di questo passo non può avere sbocchi utili con l'impasse politico sulle questioni economiche, migratorie, ecc. [...]. Bisogna portare più sindaci del territorio, più piccoli imprenditori in Europa, non questi pagliacci di adesso e ti parlo dall'estrema sinistra all'estrema destra [...]. Un'Europa che non ha un punto di riferimento qua porta ad un voto "contro" per chi urla più forte anche se conosco politici locali della Lega e Fratelli d'Italia che sono persone qualitativamente alte [...]. Innanzitutto, come dicevo, bisogna far conoscere cosa fa l'Europa (ad esempio con le opportunità legate ai fondi europei), bisogna de-burocratizzare la questione europea, i regolamenti (G. R., 14 luglio 2019).

Mi piacerebbero altri sistemi ma diciamo che per com'è la società italiana adesso la democrazia rappresentativa che abbiamo con poteri separati e controbilanciati va bene, non credo sia necessario una rivoluzione della struttura. *Io faccio parte della generazione Erasmus*, anche se non l'ho fatto avendo fatto il dottorato all'estero comunque sia sono stato molto vicino all'ambiente internazionale e agli Erasmus per diversi anni [...] *e anche tutt'ora sono appena tornato da un corso che è organizzato da Erasmus Plus, quindi beneficio molto di questa Europa e spero che si vada sempre più verso questa direzione*. Sono convinto che si deve andare verso una federazione di Stati e qualcosa di ancora più unito dopo. Guardando la cosa da un punto di vista storiografico è nata appena adesso l'Europa e se qualcosa non funziona deve esserci un processo di maturazione per cui il Parlamento deve diventare un qualcosa che deve essere percepito dalle persone, che abbia più poteri, che decida cose che hanno un senso perché al momento le cose importanti sono decise a livello nazionale o comunque sia dai governi (P. B., 29 giugno 2019).

Se da un lato, come in parte abbiamo già evidenziato, emergono posizioni più schiettamente europeiste (pur nella consapevolezza delle contraddizioni e dei limiti politici del presente e del passato), riallacciandosi anche alle ispirazioni profonde impresses ne *Il Manifesto di Ventotene* di Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi in cui era teorizzato un progetto di federazione tra Stati ben diverso da ciò che in realtà (fino ad ora) si è realizzato, che chiedono una riforma in tal senso, facendo leva sovente su argomentazioni di carattere utilitaristico e geo-politico¹⁷⁴. Allo stesso tempo, anche quando si

¹⁷⁴ Si considerino le seguenti testimonianze:

«*la mia posizione è internazionalista e dunque assolutamente favorevole a un discorso europeo*, ritengo che i vari sovranismi statali nonostante da molto tempo avessero fatto il loro tempo siano soltanto fonte di problematiche, di una competizione inutile, dato l'ordine e la dimensione dei problemi che la modernità porteranno alla porta... lo Stato da solo dove vuole pretendere di andare? *Serve una istituzione molto più ampia che sia capace di affrontare quelle che saranno le nuove sfide anche perché la situazione per quella che si è profilata è una situazione che sta ricostituendo un po' degli agglomerati imperialistici*: da una parte c'è l'America, dall'altra c'è la Cina, sopra c'è la Russia che fa paura, qua nel mezzo tra Oriente e Occidente c'è questa "cosa" qua un po' strana, secondo me dobbiamo assolutamente iniziare a pensare a un'Europa politica, che sia politica, non economica e questa secondo me ormai è una critica ormai davvero banale» (C. G., 9 settembre 2019).

«*Mi sento vicino sia all'ordine costituzionale della nostra Repubblica sia al progetto originario di Unione Europea* poi come è costruita adesso l'Europa a livello istituzionale sappiamo tutti che ha diverse pecche, però se vogliamo far salva l'idea di un'Europa dei popoli (anche se è un'espressione bruttissima)...*Se penso al processo di unificazione vera e propria è probabilmente un'utopia però se provi a fare un discorso, qui sì, pragmatico e meno ideologico io penso che sia indispensabile innanzitutto per provare a dire la tua rispetto alle due grandi potenze attualmente economiche* (Usa e Russia), nella pratica hai più potere contrattuale, chiaramente devi fare più passaggi e ragionare di una politica economica unica, credo che può essere l'unica strada possibile, da quel che vedo nel mio piccolo è evidente che con gli stati nazionali non mi permette, non di dettare la linea, ma di rispondere a queste due superpotenze. Di fronte agli Stati Uniti quasi sovranisti e l'approccio multipolare dalla Cina provare a contrastare singolarmente, secondo me, indebolisce tutto il sistema, non è efficace» (D. F. G., 28 giugno 2019).

«*L'UE credo che sia l'unica soluzione*, vogliamo andare avanti con l'Italia da soli? In un mondo di 7 miliardi e si prevede di arrivare a 9? Vogliamo competere da soli? *Sia da un punto di vista utilitaristico*, visto che da soli non possiamo fare niente per cui le stesse politiche ambientali sono impensabile da fare da soli, *ma proprio da un punto di*

accennano critiche rilevanti nei confronti di *questa Europa* (dove Europa e UE diventano quasi sempre sinonimi) si sottolinea il carattere necessario di un processo di unificazione politica¹⁷⁵, da un altro lato sono emerse alcune posizioni più articolate sul rapporto tra UE e ordinamento costituzionale italiano. Esse hanno maggiormente insistito sul difetto di democraticità nel processo costituente e decisionale della prima – come si può rilevare più chiaramente nella testimonianza di un intervistato con una matrice libertaria (differenziandosi in parte da una posizione affine)¹⁷⁶ e una passione per la storiografia rafforzata anche da un impegno attivo nella conservazione della memoria del movimento anarchico in archivi e biblioteche *ad hoc* – e/o sul *processo di manomissione* della Costituzione italiana – iniziato da un governo di centro-sinistra – e sull’inadeguatezza della *governance* europea:

la Costituzione italiana è stato il prodotto di un momento storico ben preciso con anche, se vuoi, dei “compromessi” ben precisi tra le forze politiche che allora c’erano e tutto sommato a livello di ossatura giudico, in quel momento le scelte fatte avevano una loro validità che continuano a mantenere e sono stato il risultato di un ragionamento sulla nostra realtà politico-sociale non scopiando da altre, quindi un valore fondamentale glielo riconosco alla Costituzione come frutto di determinati processi, cosa diversa è per l’Europa e qui il meccanismo è po’ differente, mentre la Costituzione (non solo) italiana nasce da avvenimenti o fatti storici ben precisi per cui deve dare risposte politiche in una certa maniera, qua sono scelte che non sono state fatte dalle popolazioni ma sempre ed esclusivamente dai governi perché dalle prime forme di unione a livello europeo (dalla CECA in poi) sono sempre stati accordi intergovernativi che portano al fatto che un trattato internazionale, in base alla nostra Costituzione, ha un valenza superiore alle nostre leggi nazionali [...] e anche se il Parlamento europeo ora ha più poteri rispetto al passato, però le scelte che fanno i governi, le scelte della Commissione, ecc., io lo vedo sempre subordinato, per cui la partecipazione alla votazione di un meccanismo che poi è “deciso” in altra sede non è che mi entusiasma. Se come formazione [libertaria] non mi sento vicino, questa cosa non mi avvicina di sicuro al modello europeo, anche se nel rapporto “costi-benefici” per le persone è chiaro che devi tenere in considerazione che se la dimensione nazionale ha raggiunto i suoi limiti una comunità europea garantiva a livello teorico delle risposte migliori, adeguate, però come si vede nei ricorsi storici piano piano si modificano e adesso quasi tutto viene messo in contestazione (S. G., 5 luglio 2019).

Per quanto riguarda la Costituzione, è indubbio che sia stata manomessa con la riforma del Titolo V da parte di governi di centro-sinistra per rincorrere i voti di area leghista non perché vi fosse la necessità di un intervento. Non c’è stata una grande riflessione alle spalle, quella è stata l’inizio della fine, tanto è vero che è da lì che sono iniziati i problemi anche

vista ideologico io vorrei che non ci fossero confini e le persone potessero andare dove gli pare, ovviamente rispettando le leggi nei vari luoghi, sulla base di alcune regole» (B. M., 4 agosto 2019).

¹⁷⁵ «Credo nell’Europa, ma non in questa Europa che secondo me è nata in una maniera sbagliata. Innanzitutto, è nata in fretta, nel senso che non eravamo pronti, ma non solo noi, anche altre nazioni, non eravamo pronti a fare quest’unico Stato e l’errore è che è un’Europa economica, non c’è un’Europa politica in realtà, non c’è un Parlamento che sia di tutti, però oggi come oggi non penso mai e poi mai che potremmo tornare indietro uscendo dall’Europa. Penso che dovremmo lavorare per far diventare questa Europa un’Europa politica, con un proprio Parlamento che regoli questo Stato anche perché se vogliamo contrapporci a questi altri giganti che ci sono come Usa, Cina, ecc. non credo che da soli possiamo» (R. L., 12 giugno 2019).

¹⁷⁶ «Se parliamo della Costituzione per come siamo messi oggi mi tocca difenderla, viene quasi da dire ma guarda che bella Costituzione rispetto a dove ci vogliono portare [ride]. Per certi versi riconosco storicamente com’è nata la Costituzione e che sia una Costituzione molto avanzata, con un sacco di belle promesse, con un sacco di attenzione anche all’aspetto sociale, per come è storicamente nata dopo il fascismo, dopo la guerra di Liberazione questo ovviamente è una cosa indiscutibile, il valore che storicamente ha avuto la Costituzione per uscire dal periodo della dittatura fascista e proiettarci nella Repubblica, però, ecco, non voglio fare il difensore della Costituzione. Secondo me sono delle entità, *sia lo Stato italiano che l’Unione Europea, assolutamente sovradeterminate rispetto alla vita quotidiana che ci troviamo ad affrontare*. Io la vedo da un altro punto di vista, a parte che i poteri forti penso che siano sempre di più la finanza, l’economia a dettare regole, leggi, più che lo Stato italiano o più che un premier rispetto a un altro, nel senso che penso che sia molto di più l’economia che poi vediamo nelle vite quotidiane e sinceramente sono organismi che vedo molto lontani da me e dalla mia visione politica» (B. M., 19 giugno 2019).

rispetto all'autonomia delle Regioni che c'è adesso. *A livello europeo è una bella scommessa*, nel senso anche lì il discorso delle tre istituzioni che entrano in conflitto tra loro – Parlamento, Commissione e Consiglio – c'è qualcosa che è mancato [...]. *C'è un problema di architettura della governance che non funziona dove è il Parlamento, in quanto eletto, che dovrebbe esprimere i membri del Consiglio evitando i veti che si creano al suo interno determinati dai suoi equilibri interni*. O si riesce a dare maggiore potere al Parlamento europeo e ai suoi lavori o si rimane in questa crisi continua (M. L., 12 giugno 2019).

8.2.3. I canali d'informazione politica (e non politica) principalmente utilizzati

Sul lato dei mezzi d'informazione attraverso i quali i nostri interlocutori acquisiscono informazioni, in prima istanza di carattere politico, vi è una prevalenza dell'uso della Rete, seppure con diverse intensità e affiancata a media più tradizionali. Ciò risulta abbastanza trasversale all'età e dunque alle stesse diverse forme di socializzazione. Vi sono, pertanto, coloro che affermano di usare quasi *esclusivamente* Internet per informarsi di politica (e che dichiarano di non possedere un televisore e/o di nutrire più di un rigetto per la TV e i quotidiani, a volte manifestando anche una forma d'impotenza rispetto alla situazione generale), i quali in genere *si distinguono* per il possesso di un elevato capitale culturale istituzionalizzato o per una lunga militanza politica marcatamente di sinistra nelle sue diverse declinazioni:

io uso solo internet, la Tv non ce l'ho dal 2016 e in Australia non ce l'avevo. Su Internet ho i miei siti, ad esempio ho "Vice", sono iscritto a gruppi su Facebook che mi danno "un link a...", molte sono di associazioni ad esempio in Brasile, ecc. Ho tantissimi amici sparsi per il mondo con cui sono in contatto. Quotidiani e riviste on line sì [li leggo], anche se non spesso. Capito sul Fatto quotidiano, Repubblica on line mi piace (B. C., 2 settembre 2019).

Io m'informo tramite il web. A parte qualche partita di calcio la televisione non la guardo per niente, basta che sento le notizie del telegiornale, qualsiasi telegiornale, e sbrocco, dico per favore gira che non voglio sentir niente. Giornali meno che meno, perché bisogna sapersi muovere, anche se non voglio dire che io mi so muovere, però ormai ho un po' d'esperienza e un po' di filtro c'è da fare perché gira di tutto sul web, mentre in giornali e canali ufficiali televisivi informazione e controinformazione sono dello stesso verso e per me non c'è niente di vero in nessuno no [ride] e proprio non ce la faccio e pensare che io agli inizi degli anni Novanta o alla fine degli Ottanta ero abbonato a Repubblica, adesso non voglio dire quello che penso però penso che sia difficile trovare qualcosa di più falso, di peggiore secondo me. [Per quanto riguarda] Internet, su certe cose, materie specifiche, mi iscrivo a certi gruppi come ad esempio a due gruppi di gilet gialli francesi. Ma anche qualche anno fa, quando c'era la guerra in Crimea, in Donbass, tramite un blogger mi ero fatto delle amicizie, dopo puoi conoscere alcuni personaggi noti e dopo vado a verificare e provi a inquadrarlo da diversi punti di vista, però ultimamente non ci sto molto perché molto immodestamente credo, pur non essendo rassegnato, che più si sta fuori e meglio è. Ormai siamo arrivati a un punto di non ritorno e l'unica salvezza, se salvezza c'è, è prendere coscienza internamente di cosa siamo, purtroppo in questo mondo ci viviamo e bisogna prendere il minimo indispensabile, e anche *la stessa contestazione è solo un modo per dare forza, per riconoscere chi ha il potere* (C. M., 19 giugno 2019).

Come informazioni di base ho un account di Twitter che una volta utilizzavo come un semplice utente, poi ho deciso di trasformarlo in un news feed, praticamente ho tolto tutto ciò che non erano notizie e ho preso *core* di approfondimento dalla CNN, Time o anche ai nostri Rainews, Ansa, alcune opinioni e tutti quelli che fanno approfondimento anche in francese, You Trend. Poi ho la tessera MediaLibrary che è la cosa più intelligente che ha fatto la politica locale negli ultimi anni che mi consente di consultare quotidiani e libri. Un tempo in forma cartacea leggevo Limes oppure riviste che riguardano l'architettura (G. R., 9 luglio 2019).

Allora, per me la TV conta zero, anche se non è che non la veda. *Avendo contatti locali, nazionali e internazionali tramite la Rete questa è il mio strumento d'informazione*, per cui ho dei siti o delle "agenzie" di riferimento, tipo dei comitati

internazionali che promuovono informazione ad esempio sul Venezuela che sono più attendibili. E ciò vale anche per altre tematiche (N. B., 19 giugno 2019).

Vi è inoltre chi, pur facendo un ampio uso della Rete (in cui in genere legge o leggeva anche i quotidiani) prediligendo siti d'informazione antagonista, si distingue per il tipo di approccio *passivo* che ha con i social-network, ritenuti inadeguati come luogo di dibattito politico:

leggo molto giornali on line, ad esempio seguo molto Contropiano, seguo Giap dei Wu Ming. Poi i giornali quotidiani on line. Leggo un po' tutto, anche quelli più *mainstream* tipo Repubblica, tutto ciò che mi capita sottomano. Di cartaceo leggo il Carlino Pesaro al bar ed è troppo divertente [*ride*]. Leggevo Il Fatto Quotidiano quando ero più vicina al M5s, lo acquistavo poco ma è durato poco. Leggo a volte Internazionale, anche se non lo compro assiduamente. TV non la guardo, né per quanto riguarda la politica né per altro (al massimo la guarda quando vado a pranzo da mia nonna). Guardo Netflix e alcune serie. *I social-network, in particolare Facebook li uso per informarmi politicamente ma non per dibattere, mi fa venire il sangue amaro, non ha senso dibattere politicamente su Facebook, non si dibatte sul merito...* sono anche su Instagram ma *i social li uso molto passivamente*, seguo anche alcune pagine d'informazione, tipo ZIC (Zeroindotta) che è un giornale bolognese dell'area dei centri sociali bolognese che seguivo di più quando ero là e ora seguo un po' di meno, seguo anche Infoaut che è più dell'area dell'Autonomia (B. Z., 6 settembre 2019).

Tale aspetto di difficoltà a dibattere sui social-network e soprattutto la necessità di *selezionare* coloro con cui discutere (con il rischio di rimanere *presi* in una "bolla" identitaria) è emerso anche in chi si muove con agilità tra vari canali di comunicazione, sottolineando il carattere ormai feticistico di alcuni *old media* utilizzati, o trova nei social-network una sorta di *nuovi telegiornali* da cui partire per approfondire una ricerca dando priorità a siti e testate di carattere libertario:

in ordine cronologico in una giornata in cui posso spaziare: mi alzo la mattina e la prima cosa che faccio accendo la Tv e vedo Sky Tg24, poi Rainews 24 per sapere un po' di notizie, poi giornali, solitamente Repubblica, Il Manifesto, Il Foglio. Poi Internet, riviste on line, *Facebook ma determinati canali, attraverso cui dibatto anche con persone dissimili da me però ormai scelgo anche i dibattiti in cui mettermi: se uno che non conosco dice una castroneria è un problema suo, però se è una persona o una pagina che parla di una certa cosa e so che in genere lo fa a un determinato livello, allora sì, intervengo perché so che aprire un dibattito lì porta a qualcosa anche d'interessante*, cioè non è tempo buttato o per forza di cose devi sentirti rispondere con offese o ingiurie. *Cerco di fare una discussione costruttiva quando utilizzo principalmente Facebook evitando pagine e persone con cui non ha senso interagire*. Twitter ogni tanto lo guardo ma tanto con 140 caratteri cosa diavolo puoi scrivere, che posizione puoi prendere? Poi gli esiti sono quel che sono come il giornalista Rai che ha augurato il suicidio a Salvini l'altro giorno, siamo totalmente fuori di testa...ormai mi rendo conto che Tv e giornali sono ormai più un feticcio personale piuttosto che degli strumenti di vera informazione, perché quello leggi in un giornale la mattina è già morto se non anticipi degli appuntamenti pomeridiani, altrimenti possono esserci alcuni approfondimenti come la domenica quando compro il Corriere della Sera, il Sole 24 Ore, la Repubblica, dove ci sono le pagine e gli inserti culturali che mi piacciono, ci sono approfondimenti seri, almeno a volte (C. G., 9 settembre 2019).

Adesso come adesso uso molto i social (solo Facebook), anche perché non li uso per motivi personali ma come nuovi telegiornali, nuove fonti d'informazioni e poi da lì parto, ci sono vari siti che uno può andare a vedere, perché ho una serie di contatti, e io do l'amicizia solo a persone che conosco fisicamente o a persone che sono molto vicine a queste, quindi il giro di notizie che riesco ad avere tramite Facebook è un giro di notizie che comunque corrisponde ai miei ideali e so che posso andare ad attingere cose di mio interesse e tendo a non dare l'amicizia a sconosciuti perché non m'interessa niente di gossip e robe varie, sapendo che ho quello lì come momento iniziale. Come siti consulto anarchismo.net, Carlo Salomone e rimandi da questi siti. I quotidiani li leggevo. Per divertirmi "Il Resto del Carlino" e "Corriere Adriatico", altrimenti "il Manifesto" o simili quando riuscivo a prenderli. Adesso è una cosa limitata, ogni tanto on line me li guardo, perché non avendo lavoro preferisco non investire nel cartaceo e anche se vai nei locali è difficile trovarli. Come riviste

leggo “A” che arriva al Centro di documentazione Franco Salomone, “Difesa Sindacale” e “Malamente” fatta da ragazzi di Senigallia e Urbino (che mi arrivano per e-mail) (C. C., 17 settembre 2019).

Da un altro lato, c’è invece chi ha investito anche in forma attiva da un punto di vista politico sulla Rete, avendo maturato una capacità elevata nella produzione di un *discorso autonomo* da spendere in contesti diversi. E ciò fin dai tempi dei blog (in cui esisteva una dialettica diversa rispetto all’avvento dei social). Ora fa di un *accurato uso* di Facebook e di alcuni siti Internet il *centro della sua formazione più che informazione politica*, ritenendo quest’ultima un ambito quanto meno affetto da ambivalenza e cortocircuiti:

ho comunque usato la rete tantissimo, ho scritto tantissimo, non solo di politica ma comunque facendo politica, specialmente nell’epoca dei blog quando comunque c’era una dialettica forte tra blog e blog e ci si poteva rispondere in [una certa] maniera... Qualcosa che ora in modo diverso è stato ripreso dai social, ma all’epoca dei blog c’era una costruzione dell’identità più strutturata che ti permetteva di entrare effettivamente in contatto. All’epoca scrivevo in un blog collettivo pesarese, che non trattava di politica, parlava di storia locale e fiction intrecciate, un po’ di mitopoiesi a realtà aumentata ed entravamo continuamente in collisione con blog d’ispirazione grillina o santoriana come “Spettatori mai più” che poi diventò “Pereira”, oppure entrammo in contatto con i grillini intorno al 2007/8 e avevo già capito che quella roba lì finiva nel fascio. Chiunque avesse due anticorpi di sinistra riusciva a capire che quel corporativismo, quella New Age aziendale sparata forte da Casaleggio, quel tentativo di pulire il capitalismo come se il capitalismo pulito fosse giusto stava andando nella direzione più sbagliata del mondo. [...] Sicuramente negli ultimi 10 anni i miei contatti Facebook sono stati la mia più grande risorsa di formazione e di informazione, anche se l’informazione io intendo a metterla in secondo piano, perché l’informazione senza formazione abbiamo visto cosa genera: la gente non sapeva cosa faceva Berlusconi e quando l’ha saputo gli andava meglio di prima, quindi conta poco l’informazione [che] è stato il grande idolo del grillismo degli anni zero. Ho quasi 2000 contatti molti dei quali sono molto interessanti, bene o male quello che c’è da sapere lo scopro scorrendo la home e i ragionamenti che penso di fare li faccio nei luoghi in cui li posso fare e questo sicuramente è il 99% della mia base informativa. La TV non ce l’ho e non la guardo. Ho smesso anche di guardare i canali in rete. La “guerra” al mattino al bar per accaparrarsi il “Carlino Pesaro” si fa sempre, ma sai il Carlino è divertente perché sembra a tratti una pubblicazione di realismo magico, a volte sembra un reportage che spiega il futuro agli italiani del 1939 con questi titoli scandalizzati. A parte quello, non leggo giornali, leggo a volte qualche articolo interessante, qualche approfondimento, leggo più facilmente le testate on line come “Il tascabile”, “Prismo”, “L’indiscreto”, qualcosa de “Il Manifesto” o “Internazionale”, “Minima et Moralia” (N. A., 3 giugno 2019).

Se l’uso di Internet e dei social-network per informarsi politicamente è ormai esteso, anche attraverso il semplice uso di App come News Republic (R. P., 30 luglio 2019), e sempre più

diffusamente alternativo ai media tradizionali¹⁷⁷, nonché utile anche da un punto di vista lavorativo¹⁷⁸, non per questo è venuta meno la presenza dei media più tradizionali, tanto che al declino della TV di approfondimento «tipo Report o Di Martedì con Floris o il programma di Formigli», oltre alla consultazione on line dei principali quotidiani nazionali – «il Sole 24 Ore, la Repubblica, Il Corriere della Sera» – c'è chi predilige «l'ascolto della radio, dei radiogiornali [che] sembrano un po' più attenti agli argomenti della TV [invece] più attenta a destare l'attenzione rovistando sull'immondizia più assurda come con i talk shows» (P. C., 14 aprile 2019). Ma vi sono anche coloro che utilizzano ancora in modo non marginale la TV o la carta stampata. In tal senso, solo un caso – la persona più anziana che abbiamo intervistato – usa esclusivamente la televisione per informarsi e ancora di più a scopo ricreativo guardando quasi esclusivamente i canali Mediaset (S. R., 14 giugno 2019), mentre altri recentemente preferiscono la TV, attraverso «canali di notizie tipo skytg24», e Internet è riservato a «questioni [...] più ludiche e di lavoro tipo corsi on line, dispense, schede tecniche» (V. R., 3 settembre 2019). E se per qualcuno la televisione è in qualche modo inevitabile dal momento che è in casa e viene accesa, per cui occorre sviluppare «qualche [de]codifica» soprattutto rispetto ai telegiornali (B. J., 4 agosto 2019), vi è ancora chi predilige la stampa cartacea, anche per la possibilità di accedervi agevolmente in base al lavoro svolto, considerata più riflessiva per quanto concerne la comunicazione politica. Tra l'altro, in genere sono proprio coloro che prediligono la stampa nel suo formato tradizionale ad indicare un interesse particolare per la lettura di libri (cartacei), come momento

¹⁷⁷ Si considerino i seguenti estratti di alcune interviste:

«La Tv sicuramente [la guardo], ma poca. Molto Internet, quindi scambi che possono avvenire su Facebook e social-media in genere. Per quanto riguarda i giornali, sia cartacei che on line, raramente leggo un articolo integralmente, a volte compro Internazionale perché è una rivista a cui sono affezionata, ma in genere i quotidiani li leggo poco, tra quelli che a volte leggo [c'è] “Il Fatto Quotidiano” perché ci trovo articoli che trovo diciamo così un po' schietti. Anche per temi non politici è Internet il mezzo principale tramite i social-media da cui parto per consultare diversi siti» (G. I., 17 luglio 2019).

«Una volta compravo anche i giornali [ridiamo], adesso leggo quasi quotidianamente on line i siti di “Repubblica”, del “Corriere della Sera”, ma li leggo come leggo il sito del “Resto del Carlino” di Pesaro, un po' per passatempo, magari vado a vedere un video... leggo anche qualche articolo che riguarda la situazione politica ma non con una particolare passione, è un'informazione che mi scivola molto via [...]. Una volta leggevo anche giornali degli anarchici come “Umanità Nova”, ma adesso lo trovo di una pesantezza, gli anarchici sono noiosissimi, invece “A” ancora la leggo perché ha un taglio molto più aperto [...] e poi “Terra Nuova”, un po' più fricchettona [ride], e poi ovviamente on line ho vari siti su cui mi capita di andare a leggere delle cose, anche siti d'informazione legati al movimento anarchico» (B. M., 19 giugno 2019).

¹⁷⁸ «Tra i media tradizionali consulto i quotidiani via Internet tipo il “Fatto Quotidiano” ma anche il “Corriere della Sera”, a volte anche “Repubblica”, ma raramente. Quando torno a casa, a Fano, sfoglio “Il Manifesto” e il “Corriere Adriatico” perché li trovo a casa grazie a mio padre [...]. Mi capita di usare spesso Facebook rispetto ad altri social-network dato che lo uso anche per il mio progetto [di storytelling] e le prime notizie mi arrivano da lì e comunque sia dò una sfogliata alla “home” se succede qualcosa le scopro lì perché le notizie viaggiano più velocemente. La TV non la guarda più di tanto, a volte guardo qualche programma di La7, ma dipende dai periodi, dai lavori che ho da fare, quando ho qualcosa di ripetitivo la tengo come sottofondo ma ultimamente non mi è successo. Per temi non politici utilizzo principalmente Internet» (P. B., 29 giugno 2019).

(in)formativo e ricreativo, e allo stesso tempo ad indicare i maggiori pericoli della disinformazione promossa da un utilizzo senza un'adeguata cognizione dei social-network:

principalmente leggo i giornali; ne leggo due o tre in formato cartaceo a cui sono più affezionata (su internet guardo poche notizie). Leggo “Il Sole 24 Ore” la domenica, perché ci sono gli editoriali di Sergio Fabbrini sull’Europa che sulla posizione europea mi piace però non mi piaceva sul governo Renzi (forse aveva ragione? [Ride]), poi leggo “Il Manifesto” (sempre), il “Corriere della Sera” e il suo inserto “La Lettura”, invece non leggo “la Repubblica” (M. L., 12 giugno 2019).

Libri e giornali cartacei sono i miei principali canali d’informazione, meno Internet anche se ultimamente ho dovuto un po’ aggiornarmi [...]. Tra i giornali principalmente compro “Il Manifesto”, anche se a volte mi lascia perplessa, e poi prendo “Il Sole 24 Ore” dove la notizia è più schematica: “Il Manifesto” è un giornale di approfondimento non di notizia, invece “Il Sole 24 Ore”, soprattutto per quanto riguarda tutta la parte economica, è più schematico ed aiuta a capire aspetti che non conosciamo così bene, poi compro “La Stampa” per avere una rassegna sulle notizie. Non li compro tutti i giorni: 3 o 4 giorni la settimana “Il Manifesto” (e anche gli altri quotidiani), poi compro “L’Espresso” e “Internazionale” settimanalmente. I libri che preferisco sono di saggistica, mi piacciono i libri dello storico Luciano Canfora e poi rileggo anche dei libri che ho già letto, dei romanzi o dei classici (R. L., 12 giugno 2019).

Leggo quotidiani cartacei e a volte su Internet, ma non vado tantissimo su Internet. Leggo principalmente “Repubblica” e “Corriere della Sera” e paradossalmente anche l’“Avvenire” ha degli ottimi giornalisti seppure sia una posizione politico-culturale a cui sono completamente contraria, però ha degli ottimi articoli ultimamente. In TV seguo Report, a volte Piazza Pulita, poi Propaganda Live. In genere leggo libri principalmente di storia contemporanea o anche libri di politica inglese o anche tanti libri di narrativa (B. S., 10 luglio 2019).

Per quanto riguarda la politica i quotidiani, li leggo quasi tutti, abbiamo la fortuna [come sindacalisti] di poter accedere alla lettura di tutti i quotidiani e mi piace leggere di politica sui quotidiani perché sul web è troppo schizofrenica la comunicazione politica e poi per come conosco i social-media cerco d’informarmi poco di politica perché per il discorso legato agli algoritmi si rischia la bolla mediatica. Per altre questioni invece utilizzo il web, sia siti di centri di ricerca o altri canali, in realtà dedico gran parte del mio tempo anche a cose pratiche del mio lavoro, quindi alle normative. Il web lo utilizzo per la facilità di accesso di alcuni contenuti non per informarmi di politica. Invece la TV diventa più un’abitudine per cui prima di andare a letto mi guardo un telegiornale. [...] Ho la possibilità di accedere ai contenuti sulle varie piattaforme come ad esempio Netflix (D. E., 28 giugno 2019).

Da un punto di vista informativo prediligo la carta stampata in tutte le sue accezioni dal giornale, al libro, alla rivista. Strumenti come Internet sono utilissimi per la velocità e la versatilità, ma la qualità dell’informazione che io riesco ad ottenere dalla rete non è all’altezza. [...] Se vado a vedere le notizie che vengono filtrate dai social mi metto le mani nei capelli perché la disinformazione la fa da padrone e se non hai una capacità elevata per distinguere le cose la disinformazione... Io tra i miei amici ho alcuni che m’invisano delle cose tramite questi programmi di messaggistica – perché io Facebook, Instagram ecc., le tengo lontane – che mi dico: ma ci pensano un attimo prima d’inviarle, ti rendi conto di cosa ci sta dietro? E mi dicono: “ma era uno scherzo”, ma dietro, se lo vai ad analizzare, ad esempio c’è un fondo di razzismo e non c’è tanto da ridere. Giornalmente leggo i quotidiani locali, “la Repubblica” o se mi capita “il Corriere della Sera”, “Il Manifesto” come giornale più indirizzato da un punto di vista politico e “Il Sole 24 Ore” per aspetti più legati al lavoro e qualche lunedì leggo anche la “Gazzetta dello Sport”. Ciò che non seguo assolutamente sono i talk show ...]. Da quando ho scoperto che c’è YouTube nella smart TV ascolto tutti i gruppi anni Sessanta e Settanta scoprendo delle cose eccezionali. Vedo qualche film, ma non è la TV il canale d’informazione (S. G., 5 luglio 2019).

8.2.4. Comportamento elettorale, concezione del voto e significati del non voto.

Concludiamo la disamina di quanto emerso dalle interviste concentrandoci sul focus della nostra ricerca dedicato al comportamento elettorale, focalizzandoci principalmente sull’ultimo decennio, e sui significati dati all’astensione e al voto – che in genere emergevano *spontaneamente* ed

anche in forma interrogativa e riflessiva nel momento in cui si chiedeva di ricostruire la propria carriera elettorale –, e la concezione del voto, partendo da una definizione consolidata in letteratura per quanto astratta – il voto come diritto e/o come dovere – cercando di comprendere il significato che l'intervistato dava a tale distinzione, a volte mettendola in discussione.

Sul lato della “carriera” elettorale, abbiamo intercettato posizioni assai diverse, in parte già accennate: da quelle di chi, esplicitamente anarchico, non si è mai recato alle urne (salvo in un’occasione referendaria) o di chi, con una matrice libertaria, in genere si reca solo alle amministrative e alle consultazioni referendarie o, ancora, di chi, con un orientamento precedentemente vicino alla *sinistra storica* non vota alle elezioni politiche, europee e regionali dal 1990, fino a chi, per la prima volta nell’ultima tornata amministrativa e/o europea, con un’evidente sofferenza e a volte difficoltà a giustificare il senso, non ha espresso un voto valido. A tali posizioni si correla anche una concezione del voto e dell’astensione distinta, ovviamente, in cui il *mancato riconoscimento* nelle parti in gioco, seppure diversamente declinato, *prima* di ogni distacco apatico o forma di protesta (individuale), sembra tuttavia il denominatore comune delle varie posizioni che abbiamo sondato. Ad ogni modo, nei primi tre casi che presentiamo di seguito, interessati da una formazione libertaria, sono emerse alcune differenze significative, ancora più interessanti sul lato della concezione del voto e dell’astensione, pur nel quadro di un orientamento comune di denuncia del “sistema”. In esse, tra l’altro, emerge una concezione dell’astensionismo non tanto in termini di protesta e denuncia politica (come ci si sarebbe generalmente aspettati), che a volte invece assume più un tono moralistico, bensì il fatto che non esista *solo* il voto politico-elettorale, a cui se ne affiancano altri, forse anche più pragmaticamente rilevanti, e la consapevolezza che il mero distacco di massa dal voto politico-elettoralistico non è sufficiente per mettere in discussione l’organizzazione socio-politica esistente:

posso dire che non sono mai andato a votare ma in realtà non è vero perché una volta ci sono andato, credo sia stato il 1997, era l’occasione in cui c’erano una decina di referendum promossi dai Radicali, mi pare, e uno riguardava l’obiezione di coscienza al servizio militare (in cui non si raggiunse il quorum) e allora andai a votare perché era un tema a cui tenevo ma forse era più la curiosità di vedere che cosa voleva dire votare. Altrimenti io non mi sono mai recato al seggio. [...] Non mi sento più o meno lontano [dal voto] in base alla tipologia di elezione; certo vedo più chiaramente ad esempio nelle elezioni comunali una qualche differenza tra un candidato e l’altro per quello che poi concretamente succede nel comune. [...] *Penso che chi va a votare tende a voler affermare un proprio punto di vista che poi viene puntualmente smentito dai fatti anche se vincono quelli della tua parte, quindi non è che il mio non andare a votare è un modo per affermare il mio essere anarchico e quindi non voto, forse sotto sotto è questo ma non è che la vivo come l’affermazione di qualcosa. Non vado a votare perché non mi riconosco in questo meccanismo.* Io in realtà vorrei affermare qualcos’altro, un altro tipo di società, qualcosa in positivo. *Non è una forma di protesta: so che non gliene frega niente anche se non andiamo a votare e siamo l’80% a non andare a votare [...].* La mia prospettiva è quella di ribaltare questa società e questo non si fa né andandoci né non andandoci (B. M., 19 giugno 2019).

Ricordo che il primo voto che ho espresso è stato ad un referendum mentre facevo il servizio militare [...]. La mia partecipazione alle votazioni in questo arco di anni dal 1977-78 è stata alquanto irregolare nel senso che mediamente non ho partecipato alle votazioni tranne in alcune occasioni dovute ad una riflessione sul tema, sul caso, sull’argomento a seconda

di cosa si votava. Ho votato a qualche referendum, ho votato [alle elezioni politiche] nel 1994, sbagliando clamorosamente, poi ho votato per alcune elezioni amministrative, nell'ultima ho votato solo al ballottaggio (per il candidato di centro-sinistra). Sicuramente la base del non voto sta nel *non riconoscimento delle parti politiche che si presentano alle elezioni* [corsivo mio], il dato poi che si accompagna nell'ambito della mia esperienza in questi anni ho visto che la politica mentre negli anni Settanta c'era una partecipazione attiva ampia (soprattutto discussione) l'evoluzione del sistema politico verso la governabilità ha fatto in modo che non ci fosse più bisogno della partecipazione attiva delle persone. [...] Tanti anni fa annullavo anche la scheda però adesso non mi "scomodo" più [...]. *Il voto come diritto o come dovere è un approccio che non mi convince molto o per niente perché storicamente la conquista del voto è stata la conquista di un diritto perché poi il voto non è solo una questione parlamentare*, perché la possibilità di votare, di scegliere alcune cose, ad esempio in un'associazione sindacale [in cui sono impegnato come delegato] c'è sempre il momento in cui si esprime un voto, non è il voto politico-elettorale, ma nel momento in cui ti è consentito di esprimerti il voto è sempre un diritto, sulla questione del dovere forse in alcune situazioni è diventato un dovere nel senso che per legittimarsi la politica ha bisogno che almeno qualcuno esercita questo dovere, però mi convince poco la cosa. *Dal mio punto di vista ci tengo a sottolineare che di voti ne esistono tanti tipi*, quelli a cui io non partecipo è diciamo così la parte elettorale che implicano, appunto, il riconoscersi o l'appoggiare una certa parte politica, cosa a cui sto molto attento (S. G., 5 luglio 2019).

Io principalmente voto solo per i referendum. Non vado a votare alle elezioni politiche perché fondamentalmente non credo al sistema che si è instaurato in questi anni e il mio voto va soltanto solo *se devo tutelare l'Italia* [corsivo mio], visto che ci sto, dalla salita della destra [ride], quindi nel momento in cui c'è il pericolo in cui possa andare al potere una qualsiasi parte della destra, in quel caso mi reco e non dò mai nullo perché una volta che vado provo a fare qualcosa che possa contrastare. Di solito quando non voto non mi reco proprio alle urne perché non credo nel sistema. Nel 2017 ci sono state le comunali [...] e io ci sono andata perché c'era il rischio che andasse su una destra "pesante" da noi, quindi sono andata, ma tieni conto che io tutte le volte che vado a votare devo chiedere la tessera elettorale perché la perdo nel frattempo [ride] [...] Il voto è un diritto ma ci deve essere data anche la possibilità di votare per qualcuno in cui uno crede, perché in realtà con il voto ormai noi non esprimiamo più un c..., perché poi una volta presa la poltrona ognuno fa quello che vuole, escono fuori coalizioni improponibili, allucinanti. *In realtà secondo me il voto è un diritto ma non ci stanno dando la possibilità di esprimerlo, ci stanno obbligando a farlo per limitare i danni, ci portano a farlo diventare un dovere e forse è per questo che sta aumentando l'astensionismo, il problema è che l'astensionismo non è un astensionismo politico, secondo me, perché se fosse un astensionismo politico si potrebbe pensare di costruire un'altra realtà magari diversa e sicuramente migliore*. (C. C., 17 settembre 2019).

L'aspetto del distacco dal voto, in particolare da quello più eminentemente politico in termini di mancato riconoscimento è, come abbiamo già detto, una costante, a volte legata ad un senso di autentica impotenza come in chi non lo pratica da decenni:

io ho sempre votato fino al 1990, poi dal 1990 ho smesso di votare alle politiche. Ai referendum generalmente ho votato e anche alle amministrative (comunali) in cui guardo più alle persone. Le europee le classifico come delle politiche e anche questa volta [maggio 2019] ho votato per il comune [...] però non ho votato alle europee per le quali non ho ritirato la scheda. Finché ho votato alle politiche, ho sempre votato a sinistra, dico a sinistra perché non ho votato sempre lo stesso partito, però sempre a sinistra: Psi e Pci [...]. *Più passa il tempo, più votare mi sembra inutile e non lo dico per qualunque cosa perché ce lo dicono, basta guardare le ultime elezioni europee: quando il presidente della commissione europea ci dice votate per chiunque tanto non cambierà niente, più di così cosa ti devono dire?* [...] Ti condizionano e il voto libero lo è fino a un certo punto e più passa e più sento questa cappa illiberale. *Quando non voto non mi reco alle urne perché deve essere chiaro il mio non voto perché una scheda bianca e un voto nullo sono un voto secondo me*. [...] *L'astensione è un modo per dire che non mi riconosco* (C. M., 19 giugno 2019).

Allo stesso tempo, da una posizione di sinistra più *movimentista*, ma non espressamente libertaria, e che ha trovato solo recentemente una forza in cui *riconoscersi*, si è sottolineato in modo

maggiore il *carattere politicamente non centrale del voto*, bypassando la dicotomia diritto/dovere e reclamando quanto invece una politica antagonista attraversi il vissuto quotidiano:

Il voto è un tassello, non necessariamente tra i maggiori, dell'attività politica. Diritto o dovere non me ne frega niente, onestamente; è una cosa che posso fare o meno, come posso andare a una manifestazione, come posso convincere qualcuno parlandoci al bar, come posso appoggiare chi fa un'occupazione. È semplicemente una questione tattica o strategica che dipende da una situazione ma non è niente di che, per come la vedo io; o almeno può esserlo se ci si pone l'obiettivo di far crescere una forza, però chiamarsene fuori non è una tragedia e in certi casi, specialmente nel caso delle ultime elezioni, è più significativo tirarsene fuori. Alle [ultime] europee, ad esempio, perché non c'era davvero alcun partito che mi convincesse. Non c'erano partiti più vicini: considero La Sinistra una brutta appendice del Pd. [...] io sono un convinto sostenitore di Potere al Popolo, che in questo caso non era presente né alle europee né alle amministrative, se ci fosse stato sarei andato a votare convintamente, perché è finalmente una sinistra movimentista che sembra qualcosa di diverso da quello che c'è stato prima; ha subito un po' la botta dell'abbandono di Rifondazione Comunista, ma preferisco PaP all'1% a Rifondazione che fa il 2%. In diverse occasioni non ho votato, anche se non ricordo bene. (N. A., 3 giugno 2019).

Ho annullato la scheda in alcuni casi, ma non ricordo bene quali. Più alle amministrative [e regionali] che alle politiche. Le prime politiche [in cui potevo votare] sono state nel 2013 e, se non ho annullato la scheda, credo di aver votato M5s perché era una novità che sembrava potesse cambiare le cose anche se non era ancora chiaro se propendesse più per andare a sinistra o a destra. All'epoca nel Movimento c'era anche mio padre che è stato tra i fondatori di un meetup [...]. Io non ne ho mai fatto parte e ne fui subito delusa e da parecchio tempo me ne sono distaccata. Invece, nel 2018, ho votato Potere al Popolo, perché è una forza politica in cui mi riconosco visto che viene dal basso, che predilige la strada ai palazzi, mentre nel 2019 non mi sono recata alle urne perché non c'erano formazioni politiche in cui mi riconoscevo [...]. Il mancato voto da una parte per me significa che *nessuno mi rappresenta*, da un'altra parte c'è il valore che io do alla rappresentanza, nel senso che adesso uscendo dall'ambiente universitario ho abbandonato un po' il mio interesse per la politica (e mi rimprovero per questo), comunque avevo anche più tempo per fare politica attiva ed ero fermamente convinta che la politica non è dare un voto ogni quattro anni e poi disinteressarsi completamente, ma era un'attività quotidiana (B. Z., 6 settembre 2019).

Non molto dissimilmente, quanto detto sopra sulla mancanza di riconoscimento, che poi è anche mancanza di rappresentanza e di *visione*, riguarda anche chi ha iniziato a non votare alle elezioni politiche ed europee da circa un decennio (P. B., 29 giugno 2019) o chi assai più recentemente pensando così di protestare senza peraltro attivarsi politicamente in alcun altro modo (P. C., 14 aprile 2019) – e ciò vale anche per chi ha precedentemente saltato almeno una tornata elettorale di prim'ordine e recentemente ha trovato una *tiepida* forma di riconoscimento politico (D. E., 28 giugno 2019) – o, ancora, chi presenta la sua opzione astensionista con gli argomenti tipici dell'*elettore razionale* (non a caso direttamente coinvolto nel campo politico locale) che richiede uno svecchiamento del ceto politico e non vede (o vedeva) spazio per un *voto utile* (G. R., 9 luglio 2019):

io è dal 2006 che non voto più ad eccezione delle amministrative del 2014 in cui ho votato per i 5 Stelle, ma li ho votati perché conoscevo un paio di persone che si erano messe in gioco, quindi non era tanto per lo schieramento quanto per le persone. Non ho votato né alle ultime né alle precedenti europee. Non sono più andato alle urne, prima sono andato tutte le tornate, ma dal 2008 nessuna delle opposte fazioni o delle proposte in gioco mi soddisfaceva. Votavo a sinistra precedentemente, l'ultimo voto che ho dato l'ho dato a Prodi che durò due anni, ma già da come avevano formato il governo mi era passata la voglia di andare a votare perché non aveva senso, perché rispetto a quello che si discuteva prima di andare a votare non c'era un riscontro il giorno dopo, quindi ho deciso che *se questa gente non è seria il mio voto non*

glielo do. Non mi riconoscevo più [...]. Non c'è spazio neanche per alcun voto utile se non c'è alcuna proposta, alcuna visione. L'astensione la concepisco come un modo per dire che c'è uno spazio che non è utilizzato [...]. Il voto è un po' un diritto e po' un dovere ma nessuno delle due nel senso che è un dovere per tutta la tiritera sul fatto che la democrazia è stata conquistata però il fatto che poi uno voti perché deve andare a votare questo non ha senso (P. B., 29 giugno 2019).

Alle ultime elezioni politiche non sono andato a votare perché mi sembrava più corretto rispetto a lasciare la scheda bianca ed è la prima volta in circa trent'anni. *Non sapevo chi votare, nel senso che a nessuno pensavo di poter dare il voto.* [In passato] ho votato anche i Verdi, anche i partiti più piccoli, *non è che m'interessasse votare solo per i grossi partiti così sapevo almeno che il mio voto era utile*, ho votato anche Di Pietro, ma questa volta non sapevo per chi votare. Alle precedenti elezioni politiche [del 2013] ho votato il Pd, ma effettivamente questa volta non avrei saputo per chi votare. Ho anche avuto la possibilità di conoscere anche alcune persone del Movimento 5 Stelle che erano anche quelli che alle ultime politiche erano i più quotati, ma sentivo che la pochezza era assoluta. [...] Sarei andato a votare per la lista della Bonino perché era europeista, ma era numericamente inconsistente e *ho preferito fare più una protesta* non andando a votare (P. C., 14 aprile 2019).

Io non ho votato alle politiche del 2013, ma in realtà non ho votato per diverse volte [...]. Ai referendum ho votato sempre, alle amministrative fino a quando risiedevo in Molise è stato un po' un discorso di organizzazione perché non riuscivo a tornare a casa, anche se quella era un po' una scusa, te la dico tutta [...]. In questo momento mi sento un pochino più vicino a Potere al Popolo anche se non conta un cavolo, però su alcune cose come l'apertura sui diritti civili e sociali ha qualcosa d'interessante. Non condivido ad esempio tutta la parte della politica internazionale dove penso che siano totalmente fuori dal mondo, però, siccome loro vengono da un'esperienza del napoletano, fondamentalmente, che è un'esperienza di gestione sociale di alcuni spazi, hanno una bella visione della gestione del sociale, non legata alla politica del decoro. [...] *Dal punto di vista delle elezioni politiche nel 2013 non ho avuto un punto di riferimento valoriale forte*, non ho visto una proposta per l'elettorato di sinistra essendo una proposta politica fondata sul "contro", l'antiberlusconismo e quella roba là, mi ha un po' svuotato, la stessa cosa che poi si sta facendo contro Salvini o i 5 stelle: s'individua un obiettivo, lo attacchi senza avere una proposta alternativa [...]. *Il voto paradossalmente è diventato più un dovere che un diritto*, cioè se lo vai a leggere in questa situazione bisogna riconquistare l'aspetto valoriale del voto in sé, cioè per rafforzare il discorso della democrazia e delle istituzioni bisogna ridare valore al voto e per forza di cose diventa secondo me oltre che un fatto qualitativo un fatto numerico, di fatti si parla di un 38% a Salvini che in realtà corrisponde al 16-17% degli elettori [...]. *Il voto utile non mi suscita nulla di positivo [...], non lo vedo positivamente e molto spesso è proprio il discorso del voto utile che può frenare la partecipazione perché di fatto limita la tua scelta e che mi allontana dalla politica.* (D. E., 28 giugno 2019).

Io sono sempre andato a votare perché ritengo che sia un diritto ma anche un dovere visto che si parla tanto di democrazia, ma *uno vorrebbe anche avere il diritto di scegliere bene*. Io comunque ho votato bianco sia alle politiche del 2018 sia alle europee del 2019, però, mi sono candidato alle comunali [del mio paese], ed ero consigliere uscente, e sono stato confermato, nonostante la mia lista abbia perso, con il maggiore numero di preferenze in paese [...]. Alle politiche ho votato bianco per due motivi, innanzitutto perché *l'offerta politica era molto bassa, avrei voluto votare forse per quel piccolo partito che si chiamava "10 volte meglio"* che aveva un programma innovativo sulle imprese, sulle start-up, *soprattutto un pochino di gente che svecchiava il panorama* non tanto da un punto di vista anagrafico ma tra l'altro nelle Marche non avevano il simbolo e *il problema si era risolto e sarebbe stato un voto di protesta*. Un altro problema è il fatto che dentro il Parlamento sarebbero entrate solo determinate forze politiche e le facce che li rappresentano sono trite e ritrite, poi l'ultimo problema era che – io sono un appassionato di sondaggi – non c'era qualcuno che avrebbe governato [da solo] con questa legge elettorale che è una delle peggiori che siano state fatte, e io avevo in qualche modo intuito che ci sarebbe stato il famoso "governo del cambiamento" [...]. Sulle europee, *mananza di rappresentanza*, perché negli ultimi tempi credo che non ci sia mai stato un parlamentare delle Marche [...], praticamente che vengono eletti solo persone di Roma e dintorni che hanno una grossa massa elettorale o di città che hanno un peso più rilevante in questo caso solo Firenze, il dato di fatto è questo (G. R., 9 luglio 2019).

Il voto utile, peraltro, da gran parte dei nostri intervistati è letto perlopiù in termini di restrizione della libertà di esprimersi a cui al limite rassegnarsi in caso di necessità, cioè per opporsi alla fazione avversa. Affiorano, inoltre, anche dubbi, tra chi recentemente non ha votato (G. I., 17 luglio 2019), sintomatici di una difficoltà a interpretare i mutamenti *interni* al campo politico nonché sulla propria identità politica dopo un'esperienza giovanile connotata *anche* da un punto di vista organizzativo a sinistra. Inoltre, chi ha attraversato la medesima esperienza politica orientandosi successivamente non più a sinistra (pur percependosi *ancora, se non più di prima, a sinistra* nell'opzione per il M5s) confessa, seppure a volte in modo contraddittorio, una totale sfiducia negli attori politici in campo (B. C., 2 settembre 2019) che si trasforma in una vera e propria forma di disinteresse e rigetto (seppure non definitivo). Aspetto, quest'ultimo, rimarcato sinteticamente anche da un ex elettore di sinistra (del Pd) di estrazione popolare che si esprime in modo preponderante in termini etici e legati al proprio vissuto quotidiano, prima che strettamente politici (R. P., 30 luglio 2019) e in forma ancora più marcata da chi, appoggiandosi principalmente sulle scelte compiute dal coniuge (da tempo scomparso) non mostra più alcun interesse per il *gioco politico* utilizzando una tipica espressione che mette in luce una *distinzione* rispetto ad un mondo considerato *altro* (S. R., 14 giugno 2019). Ecco alcuni dei passaggi più significativi delle interviste riguardanti questi temi:

Il voto utile è stato il voto degli ultimi vent'anni, è il voto che si è fatto negli ultimi anni per evitare a una classe politica opposta alla tua [quella di centro-sinistra] di andare al potere anche se poi non l'appoggiavi completamente o in tutti gli aspetti, anzi, a volte spesso anche solo in pochi, il comportamento della classe politica per cui hai votato. Ci si tura il naso fondamentalmente (B. S., 10 luglio 2019).

[Sul voto utile] a parte il fatto che [da sinistra] non mi riconosco nel Pd, ma uno dice c'è una deriva fascista da fermare, però è dai tempi di Veltroni e prima ancora con l'Unione che ci dicono che bisogna fermare una qualche deriva fascista sulla base di politiche simili. E poi ci sono altri fattori che sdoganano un certo linguaggio: quando il Pd se la prende con Salvini perché non ha fatto tanti rimpatri, ma ragazzi io chi devo votare? Se tu mi avalli il *frame* dell'avversario, che avversario evidentemente non è... (N. A., 6 giugno 2019).

Non mi piace il voto utile, non mi piace per niente, però il periodo molto molto critico in cui stiamo vivendo, anche in base agli ultimi decreti sulla sicurezza che hanno varato che mi sembrano delle leggi speciali, io avevo anche detto prima del voto amministrativo facciamo tutti un passo indietro, coalizziamoci tutti e facciamo un voto unico senza mettere i puntini sulle "i" e buttiamo fuori questo governo, poi dopo ci mettiamo a un tavolo e parliamo (R. L., 12 giugno 2019).

Io mi sono esclusivamente astenuta alle ultime elezioni politiche, nel 2018, e alle ultime amministrative ed europee nel 2019. *Mi chiedo anch'io perché non sono andata a votare in queste occasioni, anche perché io ho avuto un passato vicino alla Sinistra Giovanile [quindi ai DS], in particolare, quindi, comunque per tanti anni ho partecipato a manifestazioni, Feste dell'Unità e tutto quello che c'era intorno a questo [...]. Allora, diciamo che i motivi del non voto sono in parte dovuti ai dubbi, alle difficoltà di decifrare alcune cose, quindi è anche un po' un'ammissione di "colpa" per cui prima avevo anche più voglia di approfondire, di farmi un'idea e ci riuscivo, poi andando avanti mi è sfuggito un po' più di mano, cioè certe cose mi riuscivano più difficili da seguire e da capire, forse perché lavorando...anche se non è una motivazione sufficiente e poi dall'altra parte alcune cose che vedevo, che non mi tornavano e non mi piacevano, quindi un po' di delusione forse, e quindi quest'astensione è anche per manifestare questo anche se sono sempre un po' molto combattuta.* Da una parte capisco che è come non esercitare un diritto che è stato sudato [detto con enfasi] però dall'altra

la vedo un po' come una piccola ribellione...è un modo per dire che non mi riconosco in nessuno, cioè in tutti c'è qualcosa che non va, diciamo. *Fino al 2018 ho sempre ragionato considerando che c'era un partito a cui ero meno lontana*, quindi andavo a votare ma vedevo che era sempre più uno sforzo [...]. Forse è nato un distacco graduale tra le mie esigenze dato che stavo entrando nel mondo dei grandi con il lavoro e ho sentito che non c'era più quel legame con quelle tematiche a cui ero legata durante il periodo universitario. Io sono stata all'ultimo congresso dei Ds a Firenze [nel 2007] e ricordo che da lì il partito si era "allargato" molto anche a livello ideale e quindi ricordo che prima c'era un'identità più specifica poi allargandosi più verso l'area dell'allora Margherita andava anche più distante dai miei interessi, ideali, quello sicuramente ha influito. Dopo mi sono un po' avvicinata ai 5 Stelle che inizialmente con Beppe Grillo, i V-Day, ecc., in realtà un po' m'infastidiva, dopo, piano piano, hanno attirato la mia attenzione per questo discorso soprattutto dei politici che non devono avere condanne, ecc., però non mi sono mai sentita di appartenere al Movimento né di votarlo perché conoscendo anche le persone nel locale, mi sembrava di capire che erano persone molto nuove nella politica, magari piene di ideali ma un po' impreparate e ingenuie (G. I., 17 luglio 2019).

Io ho iniziato a non votare dal 2013 anche se purtroppo ho votato alle ultime politiche del 2018 [per il M5s]. [...] Mi sono pentito per il caso Cecconi [Deputato eletto nel collegio di Pesaro] [...] da grande amante dei 5 Stelle da quando era un movimento, quando partono i meetup, di Grillo a Urbino nel 2004 con gli shows che fece e sembrava che lì fosse la mia risposta quando li ho votati nel 2018, gli ho dato un'altra possibilità dopo tanti anni che non votavo, ho speso il mio voto per votare i grillini ed è stata una delusione assoluta. Nel 2013 ero in Australia e non mi sarei sbattuto per votare, non mi sono interessato di iscrivermi all'AIRE [...]. Una volta rientrato in Italia *non ho votato per completa mancanza di fiducia*, mancanza di prospettiva. Come background sono sempre stato una persona di sinistra [...], sono passato dalla Sinistra Giovanile, di cui sono stato un attivista senza essere iscritto [...]. Se vuoi l'unica definizione che mi do è anticapitalista, non c'è qualcosa che mi descriva "pro", perché non c'è più un "pro". Sono una persona pro-decrescita, però pensa cos'è un "pro" con un meno davanti. Nel 2019 non avevo motivo di andare a votare, ho fatto una bellissima maratona ma non sono andato a votare. Mi spiace, ma io non ci sono, neanche di dare un voto nullo, mi spiace ma io sono uno di quelli che non c'è. Il voto lo considero uno scambio, in Italia è scambio: io ti voto e tu mi devi dare qualcosa, purtroppo a quasi quarant'anni ti devo dire questo [...]. *Non penso di poter tornare a votare, anche se potrei tornare perché comunque gli idealisti possono tornare sui propri passi* ma faccio difficoltà (B. C., 2 settembre 2019).

Una decina di anni fa mi consideravo di sinistra, vicino al Pd, ora non saprei. *Mi basta che le cose cambino*. Non ho votato alle ultime politiche e alle ultime amministrative perché *pare che non serva esprimere il proprio parere tramite il voto, tanto il comportamento dei politici è sempre quello da qualsiasi parte stiano* (R. P., 30 luglio 2019).

Alle ultime elezioni politiche non ho votato perché *penso che siano tutti uguali quando si siedono sulla "poltrona"* e non mi riconosco in nessun partito. Fino a quando era vivo mio marito votavo perlopiù come faceva lui, e quando ero giovane qualche volta il PCI fino a quando c'era Berlinguer (S. R., 14 giugno 2019).

Se il mancato riconoscimento e in subordine, correlato ad esso, la sfiducia negli attori politici sono gli aspetti preponderanti tra la maggioranza dei nostri intervistati, emerge, sovente, anche una maggiore attenzione sul lato della partecipazione referendaria interpretata come momento di espressione più diretta e per questo più democratica. Allo stesso tempo, si sottolinea anche l'inefficacia di un'astensione in crescita in cui la componente consapevolmente di *protesta* – termine che durante le nostre interviste è emerso in non più di tre occasioni – risulterebbe inessenziale per le dinamiche interne al campo politico. All'opposto, vi è anche chi ha manifestato più di un dubbio sul carattere maggiormente democratico (e soprattutto sull'abuso) dello strumento referendario, che andrebbe riservato a questioni di carattere innanzitutto etico e trasversale agli schieramenti politici, evidenziando la difficoltà – a partire dalla stessa intervistata – a misurarsi realmente sui quesiti delle consultazioni

referendarie, riconoscendo una carenza di competenze – di fatto inegualmente distribuite – e denunciando l’abdicazione della classe politica rispetto al ruolo che le è stato assegnato, cioè di rappresentare interessi e idealità concorrenziali ma capaci di trovare una sintesi. In ogni caso, si tende a sottolineare come il voto sia innanzitutto un diritto che, nel momento in cui non viene esercitato, non perde la sua importanza come si evince da queste due testimonianze:

mi è successo spesso di non votare, non mi ricordo bene con precisione, ma qualche scheda bianca e qualche tornata elettorale saltata c’è stata sicuramente. Fino al 2008 c’è stato un periodo in cui non votavo quasi in nessuna occasione se non per i referendum *perché lo ritenevo uno strumento più di espressione diretta e democratica, mentre le elezioni politiche o amministrative mi davano un po’ l’idea di falsa democrazia, diciamo*. Poi nel 2008 ho ri-iniziato a votare usando un po’ questa *strategia* di votare al Senato il maggior partito [il Pd] e alla Camera i partiti minori di sinistra (forse Sinistra Critica), perché io sono un elettore di sinistra [...]. Nel 2018 non sono andato a votare, non mi sono recato al seggio e neanche alle amministrative e alle europee del 2019 [...]. Per le politiche le ultime sono state forse le più paradigmatiche per *la mancanza di una rappresentanza personale* [...]. L’efficacia dell’astensione al voto forse ha meno valore negli ultimi anni perché è diminuita la partecipazione al voto, la piccola astensione di *protesta* e ponderata ha incidenza minore. Ad ogni modo il mio non voto alle ultime politiche è dettato da una *mancanza di riconoscimento*: non sapevo chi votare [...]. Il voto sicuramente è un diritto imprescindibile ma non ritengo che non esercitandolo si vada a ledere questo diritto acquisito, o che si dà per acquisito per tanto tempo, spero (V. R., 3 settembre 2019).

In generale tendo a non votare per i referendum [...] perché per molti aspetti ritengo che sia compito dei politici prendere certe decisioni, nel senso che si tratta di avere competenze che le persone normalmente non hanno. Mi viene in mente quello che è successo con la Brexit in cui si sono incartati in una situazione folle di cui le persone non avevano idea in Inghilterra [...]. Spesso i referendum m’innervosiscono perché com’è stato anche l’ultimo di Renzi [*faccio presente che si trattava di un referendum costituzionale che non poteva non tenersi e che era senza quorum*] per cui *mi chiedo in quanti hanno davvero capito di cosa si parlava* [...]. Anche in quella occasione mi pare di non essere andata a votare perché è inutile dire che *si tratta di una capacità democratica che si lascia in mano alle persone, devi avere le competenze, le informazioni per valutare certe cose* [...]. Il voto penso che sia un dovere nella misura in cui lo rendono una capacità d’influire in modo consapevole sulle dinamiche politiche che ci possono essere e sugli organismi politici. In questo caso è sicuramente un dovere, quando lo trasformano in un modo di esentarsi dal prendersi carico, dal prendersi delle responsabilità di stabilire loro come classe politica o come partiti certe posizioni e quindi in qualche modo nello scarica barile alle persone di fatto la decisione, in quel caso è un diritto ma è un diritto anche non votare. *Ritengo che sia un diritto e anche un dovere eleggere qualcuno che ti rappresenti e che dovrà, confrontandosi con altri eletti, prendere determinate decisioni*. Il referendum lo trovo giusto nelle situazioni in cui si toccano degli elementi che vanno al di là di una semplice valutazione economica e/o politica. [...] Dovesse esserci un referendum sull’eutanasia, assolutamente sì. *Credo che sui temi etici o morali sia doveroso in qualche modo prendere parte perché lì veramente vengono toccate le sensibilità più personali dove le persone effettivamente hanno le capacità e le competenze per giudicare perché si tratta in qualche modo di un giudizio morale*, invece quando secondo si chiede se togliere o meno una Camera o trasformare il Senato molte persone – mi ci includo – non sempre hanno la capacità di valutare quali sono le conseguenze di questa decisione (B. S., 10 luglio 2019).

Tra alcuni componenti anziani del nostro campione, invece, si può notare una maggiore discontinuità nella partecipazione elettorale, nonché, come abbiamo visto, partendo da una matrice marcatamente di sinistra connessa a forme di giovanile socializzazione politica in aree extraparlamentari ma con un percorso professionale e una dotazione di capitali assai diseguale, esiti antitetici, che spaziano da forme di *realismo politico* (come la necessità di un voto utile contro la destra) a forme

di radicalizzazione e denuncia nei termini di privazione di una rappresentanza effettivamente democratica:

a volte ho votato e a volte no. Non c'è stata una divisione o una tendenza netta. Alle amministrative penso di aver sempre votato, alle regionali non ricordo mentre alle europee non votavo, a parte le ultime due tornate, e non votavo perché non mi sentivo rappresentata da nessuno. A volte sono andata e ho annullato la scheda e altre non sono proprio andata. Questo anche alle regionali. Alle politiche, nel 2018 ho votato, forse nel 2013 ho votato per la coalizione Italia Bene Comune, mentre nel 2008 non ho votato anche perché non sono mai stata una particolare amante di Prodi e forse quella è stata la crisi, perché aver scelto Prodi come capo di governo non mi sembrava adatto per quel tipo di programma ed è proprio dal primo governo Prodi del 1996 che secondo me è iniziata la crisi di selezione della classe politica che non era adeguata per un programma di centro-sinistra [...]. Alle amministrative avendo un coinvolgimento diretto ero in grado di capire meglio quanto poteva contare il mio voto mi portava a votare [e] *il voto utile credo che adesso sia davvero importante*. Ad esempio, adesso ho votato [per il candidato di centro-sinistra] anche se a malincuore, però l'ho votato sapendo che l'alternativa non c'era. Quest'ultimo voto l'ho dato solo come voto utile contro la destra pur non essendo d'accordo in niente di ciò che fa il Sindaco e credo che d'ora in poi sarà la mia principale opzione anche per altri tipi di elezione. (M. L., 19 giugno 2019).

Io non ho votato né alle ultime amministrative né alle ultime europee, però alle altre sì [...]. Alle europee non sono andato a votare perché non c'era la formazione politica in cui mi riconosco, Potere al Popolo. Sarei entrato nel seggio e avrei fatto verbalizzare che non ero rappresentato da nessuno. Per quanto riguarda le amministrative, diciamo che dopo essere passato da SEL ad altre esperienze politiche di sinistra in avanti mi ha permesso di scoprire tutti gli "altarini", [...] conosco tutti e tutto, "pelo per pelo" [...]. Nella mia storia elettorale non sono andato a votare alle politiche, ma trent'anni fa, ma diciamo più per pigrizia, mentre *in questo momento qua c'è proprio la forza, la consapevolezza, la motivazione che non c'è rappresentanza*. Il voto è un diritto, io credo di aver capito cosa significa la parola politica in mano a presunti politici. Io non credo che nel nostro Paese ci sia la democrazia che prevede la Costituzione e non credo nel voto, nel senso che ci sia un voto libero, perché in Italia è esclusivamente di natura clientelare, di scambio, e questo lo fanno tutti (N. B., 19 giugno 2019).

Infine, vi sono coloro che hanno espresso un voto non valido solo in un'occasione, alle ultime amministrative o europee del 26 maggio 2019. In tutti e tre i casi, seppure con diversa intensità, vi è una sofferenza per *essere stati costretti* a votare scheda bianca o ad annullarla. In un caso, vi è un evidente scoramento per non aver trovato ascolto al proprio profondo disagio nemmeno tra coloro con cui si è condivisa (o si condivide) un'esperienza militante in ambito politico e associativo; in un altro emerge l'amarezza di chi deve fare i conti con un'attività politica locale dettata dalla necessità di presentare una lista e vincere *a prescindere* da un'identità politica non ambigua; nell'ultima testimonianza vi è invece la presa d'atto di un condizionamento esterno e di un'assenza di lucidità nel momento del voto, malgrado un'elevata competenza *anche* politica alle spalle:

l'unica volta che non ho espresso un voto valido è alle amministrative recenti ed ho annullato la scheda perché, con un gran "mal di stomaco", ci ho pensato tanto, però non ho trovato [nessuno per cui votare] e *anche durante la campagna elettorale ho dichiarato questo mio atteggiamento perché non mi sentivo rappresentata da nessuno a livello amministrativo, ma non c'è stato nessuno che si sia speso per farmi cambiare idea*, come a dire che se non vuoi votare fai come ti pare e allora faccio come mi pare come comunque avrei fatto ma mi sarebbe piaciuto che qualcuno avesse perlomeno provato a farmi cambiare idea perché a 56 anni, dopo un certo percorso politico (sono stata anche presidente del forum delle donne in Comune negli anni duemila, era un organismo che aveva una funzione solo consultiva). Lo ritengo un fatto grave. E neanche i compagni del mio vecchio partito hanno provato a farmi cambiare idea. [...] *Rispetto all'astensione sono sfavorevolissima, non andare a votare non lo concepisco e non mi piace prendere una decisione come ho fatto io*,

l'ho vissuta come una cosa negativa e la vivo come una cosa pesante, però volevo dare un segno anche se non importa più niente a nessuno (R. L., 12 giugno 2019).

L'unica volta che non ho espresso un voto valido è alle amministrative del maggio 2019 nel piccolo comune [dell'entroterra pesarese] in cui vivo. La scelta tra le due liste, per quanto sia convinto che in politica non si scelga mai il migliore ma il meno peggio da sempre e votando dal 1980 ho sempre fatto un'analisi su quanto ero d'accordo, ad esempio con il 20% di uno, il 40 dell'altro e il 60% di un altro ancora, allora votavo per quello, in questo *caso non ho trovato alcuna motivazione per votare ed ho lasciato la scheda in bianco. Non mi riconoscevo* anche perché da tempo seguivo la vicenda politica del paese anche perché ho un impegno civile, sono il responsabile della sezione ANPI locale [...]. Comunque, la questione della formazione delle liste l'ho seguita personalmente tanto che per la costituzione della lista civica di orientamento di centro-sinistra ci vedevamo a casa mia [...]. Per varie vicissitudini il candidato a Sindaco ha rinunciato [...] ed è andata a finire che [...] hanno fatto dei nomi qualsiasi e si è recuperato uno che secondo me hanno preso dagli scarti dell'altra lista e perciò non aveva un'identità chiara (e per questo me ne sono andato). Tra l'altro mi sono stupito che qui alle Europee la Lega ha preso oltre il 50% ma alle comunali ha vinto questa lista di "sinistra", anche se per pochi voti, a dimostrazione di come pensavo io che quella lista che si era formata era un pochetto ambigua visto che l'hanno indubbiamente votata anche coloro che lo stesso giorno hanno votato la Lega. *Governare è giusto ma non a tutti i costi* (B. J., 4 agosto 2019).

Non ho votato alle ultime europee mentre ho votato per le amministrative. Per le europee ho annullato la scheda, ho scritto una pataccata, in modo un po' così, abbastanza reazionario [*ride*]. Sarò sincero mi è stato un po' sulle scatole fare questa cosa qua, *non so poi bene perché l'ho fatto*, forse mi sono svegliato male. Ero andato lì con l'idea di attaccarmi agli ultimi baluardi di razionalità che sicuramente era dare, come poi per fortuna un po' si è espresso, un voto democratico o dare comunque un supporto a un baluardo democratico europeo [...]. Sono anche ex sostenitore di Potere al Popolo, in passato ho votato anche il Pd, insomma di estrazione sicuramente di sinistra [...]. Non ho votato perché effettivamente in quel momento non c'era nessuno che mi facesse propendere per un voto piuttosto che per un altro [...]. Tra quelle che erano le due o tre possibilità realizzabili non me la sono sentita perché... *in realtà non lo so neanche bene perché [in quanto] non è stato un processo assolutamente raziocinante, anzi. Ho subito magari tutto questo smuoversi di pance e in un modo o nell'altro mi rendo conto che mi sono lasciato un po' condizionare*, in quel momento lì non stavo vivendo un momento sereno, avevo diecimila cose per la testa, e *in quel momento lì forse non ho avuto la lucidità necessaria per fare ragionamenti ulteriori, mi sono fermato a un piano abbastanza di reazione*, come effettivamente poi è stato, cosa che invece non è andata nello stesso modo per quanto riguarda le amministrative dove di fronte alla mancanza di alternative ho continuato a votare Pd (C. G., 6 settembre 2019).

Concludendo, in base alla nostra circoscritta ricerca condotta nel territorio pesarese, si può dire che il voto inespresso, come il voto valido, *mette in scena* l'azione congiunta di diverse variabili, unita alla complessità e all'intreccio di motivazioni – e potremmo dire anche di pulsioni – distinte, in cui giocano un ruolo non secondario *habitus* differenti, frutto di diverse appartenenze di classe, così come risultano rilevanti i diversi tipi di socializzazione politica e l'accumulazione di forme differenti di capitale che portano ad un controllo diseguale della problematica politica *legittima*. Il mancato riconoscimento e *la percezione* di un'assenza di rappresentatività, che in qualche modo riguardano anche coloro che si pongono in una posizione esterna rispetto al sistema democratico-rappresentativo, possono inclinare su diversi versanti che vanno:

a) dalla rassegnazione all'autoesclusione;

b) dal rigetto della politica in nome di una *purezza* ideale alla momentanea e in qualche modo *riflessiva* sospensione dell'esercizio del voto;

c) dalla maggiore ponderazione *razionale* legata all'assenza, e dunque alla necessità di attivazione, di proposte ancora non presenti nel campo politico, all'azione su una dimensione più latamente sociale e/o "movimentista" e non per questo impolitica (che sovente, invece, diventa iper-politica);

d) dall'uso *strategico* del voto – o dal realismo di un voto utile e "contro" – da praticare solo in determinate circostanze al distacco progressivo che avverte l'*inutilità di un voto utile* e che nell'incertezza sopraggiunta intravede un'opportunità per riflettere su un'identità politica sfumata, fino ad arrivare all'esercizio di una protesta solitaria e individuale, a volte condizionata dall'esterno (e solo *ex post* riletta come tale), e perlopiù *consapevolmente* inefficace.

Insomma, qualcosa di irriducibile alla semplificazione che divide chi non esprime un voto valido in portatori di apatia o protesta.

Conclusioni

In un itinerario non facilmente ipotizzabile *ex ante*, in cui, forse in modo apparentemente inusuale, siamo partiti dall'analisi critica del concetto di capitale in Bourdieu per giungere ad una ricerca etnografica sui non votanti in un territorio dell'*Italia di mezzo*, abbiamo osservato quanto la sociologia bourdieusiana sia duttile e ricca di concetti e strumenti d'indagine. E quanto questi ultimi siano flessibilmente utilizzabili, sia in ambito teorico sia più propriamente empirico.

In prima istanza, il tentativo di evidenziare *come* si connota *il capitale di Bourdieu* ci ha permesso di sottolinearne caratteristiche comuni e differenze rilevanti rispetto ad altri approcci critici nei confronti dell'ordine (non solo) economico dominante. Su questo versante, *la specificità bourdieusiana* consente di *vedere* aspetti che sfuggivano ad analisi più tradizionalmente materialistiche (come la variegata eredità marxiana/marxista) o che vorrebbero promuovere un cambio di paradigma rigettando le scienze economiche sulla base di una sorta di equazione per cui l'economia diventa sinonimo, *negativo* e senza alcuno scarto, di utilitarismo (Paolucci 2010: 176-177). In particolare, abbiamo osservato quanto un'economia dei beni simbolici e dunque le correlate dimensioni della dominazione e della violenza simbolica non siano *accessorie* nei processi di dominazione *tout court* che *attraversano* le diverse formazioni sociali e quanto, invece, si radichino – tramite sistemi di disposizioni mutevoli e mutanti – sui rapporti di forza propriamente materiali, rafforzandoli.

Se *il capitale di Bourdieu* prende forma prioritariamente in una *distribuzione* diseguale delle sue specie e fa della sua accumulazione nella lotta per conquistare una posizione egemonica in un campo il *centro* dell'agire sociale – aspetti che sembrano assumere un carattere strutturale –, non per questo se ne assume, *fatalmente*, la mera riproduzione. Tuttavia, per una postura che ha fatto del disvelamento dei meccanismi della dominazione, per contribuire *almeno* ad indebolirli, il tratto certamente essenziale del suo *fare sociologia*, senza cadere in facili utopismi e idealismi o lasciarsi assorbire in *grandi narrazioni* che hanno perso il loro valore critico quando hanno tentato di *farsi Stato*, l'incomprensione e persino la solitudine-nella-celebrazione erano più di un rischio che si poteva correre. Ciò diventa *ancora* più probabile oggi, in tempi in cui ad ognuno viene chiesto, più o meno esplicitamente, innanzitutto di adoperarsi per mettere a valore il proprio *capitale umano*.

Pertanto, la dimensione politica, sia nei termini di ricerca che d'impegno, non poteva non connotare un simile itinerario. Ciò è avvenuto in base ad un *habitus* specifico intento *in primis* a spendere *le conoscenze* dello scienziato sociale per mostrare *dove* non si dovrebbe andare e *cosa* non si dovrebbe fare. In altri termini, interpretando il ruolo di *intellettuale pubblico* che prova a restituire ciò che sa a chi innanzitutto gli consente *il privilegio* di svolgere il suo lavoro, l'opposto di un *re-sociologo* intento a imporsi, e a perseverare nel suo essere dominante e che, per un'astuzia della

ragione, sarebbe indotto a contribuire a riprodurre la cultura *legittima* secondo le accuse più comuni che abbiamo discusso.

In tal senso, *se la realtà sociale ci è sopportabile perché possiamo indignarci* (Bourdieu 2004b), perché, dunque, pensiamo che *ancora* siamo in grado di cambiare ciò che non è accettabile, ciò che ha connotato la postura sociologico-politica bourdieusiana ci pare sia stato l'*impegno* immesso in almeno quattro direzioni: a) nella *volontà di capire* le dinamiche del campo politico; b) nel non lasciare nel *cielo delle idee* i principi di una democrazia sempre più contraddittoriamente stridente anche sul piano formale; c) nel *disvelare* le sottili (e meno sottili) forme di dominazione simbolica connesse con i dispositivi – a partire dallo Stato con la sua ambivalenza – che la veicolano; d) nel *decidere* di prendere parte attivamente, *accanto* ai dominati, al gioco politico inteso in senso lato, senza per questo perdere di vista il lato riflessivo e non eteronomo del *fare ricerca sociale*. Si tratta di *momenti*, più o meno dialettici, che *potrebbero* scandire la vita di ogni ricercatore sociale che intenda misurarsi *criticamente* con il mestiere (non solo) di sociologo, quindi tenendo insieme prese di posizione e rigore scientifico in quanto aspetti complementari e non certo tra loro contraddittori.

È innanzitutto questo ciò che, sviscerando il nucleo antropologico di *un'economia generale delle pratiche* fino a giungere all'apporto sociologico-politico bourdieusiano, intendevamo sottolineare nella ricostruzione di un percorso teorico e di una ricerca *sul campo* certamente non privi di vicoli ciechi. D'altronde, chi davvero non li ha incontrati? Primo fra tutti – ed è l'elemento che accomuna tutte le *teorie critiche*, cioè quelle che non si accontentano di riprodurre e gestire l'esistente – come *pensare*, dopo aver scandagliato le diverse forme di dominazione, un mutamento sociale? Abbiamo visto come l'assenza di una *vera e propria* teoria della trasformazione sociale congiunta con quella che sembra diventare una sempre più pervasiva violenza simbolica inscritta nei *corpi*, che non lascerebbe scampo (Mauger 2006: 96) a una politica di emancipazione, sia *un'accusa* ridondante, e proveniente da ogni latitudine, nei confronti di Bourdieu. Indubbiamente, prima di ogni biasimo sull'esistenza o meno di una *cultura popolare* e di una soggettività subalterna in grado di auto-emanciparsi, è qui che si trova un interrogativo *senza risposta*, a cui, tuttavia, a ben vedere, *nessuna* teoria critica è stata davvero in grado di rispondere senza virare verso una qualche forma di *profezia*.

Il privilegio ontologico concesso all'ambito simbolico (che peraltro in Bourdieu non è mai scisso dall'*ordine* materiale), dunque alla *sovversione cognitiva* come premessa di un rivolgimento politico (Bourdieu 1981a) – in particolare ad opera di quella frazione dei dominati della classe dominante che *può* scegliere di dar forma all'eterodossia spingendo sul lato dell'*universalizzazione dell'accesso all'universale* –, capace d'insinuarsi nelle sfasature *permanenti* tra campo e habitus, dunque su ciò che avviene sul lato *oggettivo* delle condizioni sociali di esistenza (che esistono come tali *anche* grazie all'azione di habitus *strutturanti* e non solo *strutturati*), non sembra sufficientemente

articolato da Bourdieu. Così come la *fiducia*, fin troppo illuminista, sulla *forza delle scoperte* apportate da una sociologia critica che sarebbe in grado di mobilitare i dominati, pensando la stessa politica *non politicamente*, sembra rimettere sul lato della coscienza disalienata, cara soprattutto al *giovane Marx*, la *possibilità* di un mutamento sociale. Tuttavia, ciò avverrebbe – con un paradossale recupero della centralità dell’aspetto mentale quando a monte si era postulata la somatizzazione del dominio (Paolucci 2010: 204-211) – senza passare attraverso la *prassi* che secondo l’ottica marxiana sarebbe capace di mutare le soggettività dei dominati *mentre* trasforma la realtà sociale (ma bisognerà fare davvero i conti anche con le aporie *concrete* che la storia dei movimenti di emancipazione, a partire dal movimento operaio, ha incontrato...). Da qui si genererebbe un cortocircuito teorico incapace di affrontare efficacemente il processo di liberazione dal dominio (Ibidem).

Eppure, l’impegno *diretto* nel campo politico da parte di Bourdieu, al di là dell’intento di volersi muovere innanzitutto in quanto scienziato sociale, è l’indice di una rinnovata modalità di prassi politica ancora tutta da costruire, dopo le rovinose sconfitte dei primi anni Duemila, che richiama la necessità di dare *corpo* ad un’*utopia razionale* (come un movimento sociale europeo) o di *pensare* ad *utopie audaci* sul lato delle organizzazioni politiche (capaci, tra l’altro, di re-incastrare la politica tra le classi popolari, le prime vittime dello *status quo*) (Gaxie, Pelletier 2018). Ed è proprio il recupero della dimensione utopica, in una *dialettica positiva* con le scienze sociali, come abbiamo suggerito *en passant*, ciò che *forse* può davvero incidere sul lato della sovversione cognitiva, che è anche *immaginativa e parallelamente* materiale.

Pertanto, l’oggettivazione della politica e dei suoi attori nonché l’analisi disincantata che ne è derivata grazie anche al consolidamento della cosiddetta scuola politologica bourdieusiana, così come la denuncia dei processi di feticizzazione della delega politica *insieme* all’attenzione a non cadere in una facile tentazione immediatistico-populista, *molto prima* che tale terminologia e soprattutto *stile* diventassero *legittimi* nel campo politico e in un senso sempre più eminentemente neo-conservatore, non erano un esercizio di mera decostruzione euristica, né tanto meno l’indice di una postura elitista, bensì la condizione *sine qua non* per una critica radicalmente democratica della *doxa* democratica.

In fin dei conti, ci pare che la traiettoria bourdieusiana, sottolineando *le condizioni* di un autentico agire democratico, non sia poi così lontana, ed è in qualche modo complementare, rispetto a chi ha tentato di valorizzare *un esercizio pubblico dell’intelligenza* correlato a quel che Étienne Balibar ha definito «rischio dell’intelligenza» affinché si sia, riassumendo alcune proposizioni del quinto libro dell’*Etica* spinoziana (V, 5-10), «il più numerosi possibile a pensare il più possibile» (Balibar 1996: 129).

Proprio in quest’ottica, scegliendo di dedicare la parte empirica di questo lavoro all’astensione elettorale in Italia valorizzando la prospettiva bourdieusiana, e dunque cogliendo come *la voce*

assente sia rivelatrice della verità profonda di un sistema (Eribon 2013), abbiamo osservato come l'incremento non casuale del *silenzio* elettorale tra le fasce sociali più deboli, non coniugato con l'affermarsi di una *pratica politica alternativa* se non in termini minoritari, è una dei principali indicatori di sistemi istituzionali in crisi e, da una prospettiva bourdieusiana, già strutturalmente inadeguati *ab origine* a promuovere un'effettiva partecipazione democratica equivalente, ci pare, a *quell'essere il più numerosi possibile a pensare il più possibile*.

A sua volta, la parte qualitativa del nostro lavoro ha invece posto l'attenzione sulla necessità di *far parlare e ascoltare* – in un territorio circoscritto come la provincia pesarese ancora relativamente partecipativo (da un punto di vista elettorale) – chi non vota o non ha espresso un voto valido, anche solo in alcune occasioni, per tentare di *comprendere* tale scelta. Lo abbiamo fatto adottando un metodo sempre più caro (anche) a Bourdieu come l'intervista discorsiva in profondità. Per quanto non si tratti certo di un campione rappresentativo di un universo – ma abbiamo sottolineato quanto sia pressoché impossibile averne *davvero* uno come invece, con troppi fraintendimenti, si tende ad avvalorare soprattutto in ricerche di tipo quantitativo – abbiamo osservato una pluralità di motivazioni e condotte tra chi non ha espresso un voto. Esse sono irriducibili alla dicotomia *semplice* apatia/protesta – avvalorata da gran parte della politologia italiana e dal ceto politico scarsamente interessati a problematizzare l'astensione come *questione democratica* rilevante – pressoché tutte accomunate, innanzitutto, da un'assenza, a volte solo congiunturale, di riconoscimento *nel* campo politico. D'altronde, spostando lo sguardo su quest'ultimo e mantenendo una postura bourdieusiana, è difficile non constatare *anche* nel caso italiano come si sia assistito ad un restringimento dei suoi confini che si è servito (non tanto) paradossalmente anche di un direttismo demagogico che in nulla scalfisce le asimmetrie sociali tese a riprodursi e ad ampliarsi, né pone certo fine ai processi di alienazione del capitale politico (su cui insisteva Bourdieu). Tutto ciò ci sembra quanto meno in contrasto con una politica che miri *davvero* a universalizzare le condizioni di accesso all'universale culminando in un effettivo esercizio pubblico e riflessivo dell'intelligenza intrinseco al movimento *senza fine* del progetto democratico.

In definitiva, la ricostruzione di alcuni concetti teorici e l'impiego empirico degli strumenti offerti da Bourdieu ci sono sembrati utili per far luce su ambiti generalmente lasciati in ombra e caratterizzati da forme sottili di dominazione simbolica. Ed è questo, ci pare, il principale contributo che caratterizza o dovrebbe caratterizzare una *sociologia critica*.

Bibliografia

Scritti e interventi di Pierre Bourdieu

- Sociologie de l'Algérie*, Paris, Puf, 1958.
- Célibat et condition paysanne*, «Études rurales», 5-6, 1962.
- (con A. Darbel, J.-P. Rivet, C. Seibel), *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Éd. Mouton, 1963.
- (con J.-C. Chamboredon e L. Boltanski), *La banque et sa clientèle. Eléments d'une sociologie du crédit*, Paris, Centre de Sociologie Européenne, 1963 (non pubblicato).
- (con A. Sayad) *Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964.
- (con J.-C. Passeron), *Les étudiants et leurs études*, Cahiers du Centre de sociologie européenne (n°1), Paris-La Haye, Éd. Mouton, 1964.
- (con J.-C. Passeron), *I delfini. Gli studenti e la cultura* [1964], Bologna-Firenze, Guaraldi Editore, 1971a.
- (con L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon), *Un'arte media: saggio sugli usi sociali della fotografia* [1965], Milano, Meltemi, 2018.
- (con M.-C. Bourdieu), *Le paysan et la photographie*, «Revue française de sociologie», 2, 1965.
- (con A. Darbel, D. Schnapper) *L'amore dell'arte. I musei d'arte europei e il loro pubblico* [1966], Rimini-Firenze, Guaraldi Editore, 1972.
- Différences et distinctions*, in Darras, *Le partage des bénéfices, expansion et inégalités en France*, Paris, Éd. de Minuit, 1966a.
- La transmission de l'héritage culturel*, in Darras, *Le partage des bénéfices, expansion et inégalités en France*, Paris, Éd. de Minuit, 1966b.
- (con A. Darbel) *La fin d'un malthusianisme?*, in Darras, *Le partage des bénéfices, expansion et inégalités en France*, Paris Éd. de Minuit, 1966.
- Comment la culture vient aux paysans*, «Paysans», 62, 1966c.
- Condition de classe et position de classe*, «Archives européennes de sociologie», VII, 2, 1966d.
- Campo del potere e campo intellettuale* [1966], a cura di M. d'Eramo, Roma, Manifestolibri, 2002a.
- (con J.-C. Passeron) *Mitosociologia. Contributi a una sociologia del campo intellettuale* [1963; 1967], Bologna-Firenze, Guaraldi Editore, 1971b.
- Postface* à E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.
- (con J.-C. Passeron) *La comparabilité des systèmes d'enseignement*, in R. Castel, J.-C. Passeron (a cura di), *Education, développement et démocratie*, Mouton, Cahiers du centre de sociologie européenne, 4, 1967.
- (con J.-C. Chamboredon e J.-C. Passeron) *Il mestiere di sociologo* [1968], Rimini-Firenze, Guaraldi Editore, 1976.
- (con J.-C. Passeron), *L'examen d'une illusion*, «Revue française de sociologie», IX, n° spécial, Sociologie de l'éducation II, 1968.
- Structuralism and Theory of Sociological Knowledge*, «Social Research», XXXV, 4, 1968b.
- (con M. de Saint Martin) *L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français*, «Annales», XXV, 1, 1970.

(con J.-C. Passeron) *La riproduzione. Sistemi di insegnamento e ordine culturale* [1970], Rimini-Firenze, Guaraldi Editore, 1972.

Disposition esthétique et compétence artistique, «Les Temps Modernes», 295, 1971a.

Le marché des biens symboliques, «L'année sociologique», vol. 22, 1971b.

Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe, «Scolies, Cahiers de recherches de l'École normale supérieure», 1, 1971c.

(a cura di R. Alciati e E. R. Urcioli), *Il campo religioso. Con due esercizi* [1971a; 1971b], Torino, Accademia University Press, 2012c.

(con L. Boltanski, P. Maldidier) *La défense du corps*, «Information sur les sciences sociales», X, 4, 1971.

L'opinione pubblica non esiste [1971/1973], in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio, 2003.

Les doxosophes, «Minuit», 1, 1972.

Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila [1972], Milano, Raffaello Cortina, 2003a.

Classes et classement, «Minuit», 5, 1973.

(con L. Boltanski, M. de Saint Martin) *Les stratégies de reconversion. Les classes sociales et le système d'enseignement*, «Information sur les sciences sociales», XII, 5, 1973.

Avenir de la classe et causalité du probable, «Revue française de sociologie», n. 15-1, 1974a.

Les fractions de la classe dominante et les modes d'appropriation des oeuvres d'art, «Information sur les sciences sociales», XIII, 3, 1974b.

Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets, «Actes de la recherche en sciences sociales», 1, 1975a.

(con Y. Delsaut) *Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 1, 1975.

(con L. Boltanski) *Le titre et le poste. Rapports entre le système de production et le système de reproduction*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 2, 1975a.

La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison, «Sociologie et sociétés» (Montréal), VII, 1, 1975b.

(con L. Boltanski) *Le fétichisme de la langue*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 4, 1975b.

L'invention de la vie d'artiste, «Actes de la recherche en sciences sociales», 2, mars 1975c.

(con L. Boltanski) *La production de l'idéologie dominante*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 2-3, 1976.

(con M. de Saint Martin) *Le champ scientifique*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 2-3, 1976.

Le sens pratique, «Actes de la recherche en sciences sociales», 1, 1976a,

Les modes de domination, «Actes de la recherche en sciences sociales», 2, 1976b.

Le champ scientifique, «Actes de la recherche en sciences sociales», 2-3, 1976c.

Anatomie du goût, «Actes de la recherche en sciences sociales», 5, 1976d.

Questions de politique, «Actes de la recherche en sciences sociales», 16, septembre 1977a.

Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles, Paris Éd. de Minuit, 1977b.

Sul potere simbolico [1977], in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio, 2003.

La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques, «Actes de la recherche en sciences sociales», 13, 1977c.

Capitale simbolico e classi sociali [1978], «Polis», 3, dicembre 2012d.

(con M. de Saint Martin), *Le patronat*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 20-21, 1978.

Classement, déclassement, reclassement, «Actes de la recherche en sciences sociales», 24, 1978.

La distinzione. Critica sociale del gusto [1979], Bologna, il Mulino, 2001².

Les trois états du capital culturel, «Actes de la recherche en sciences sociales», 30, 1979.

Il senso pratico [1980], Roma, Armando Editore, 2005a.

Questions de sociologie, Paris, Éd. de Minuit, 1980a.

Le capital social. Notes provisoires, «Actes de la recherche en sciences sociales», 31, 1980b.

Le mort saisi le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réfilée «Actes de la recherche en sciences sociales», 32/33, 1980c

Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique, «Actes de la recherche en sciences sociales», 38, 1981a.

Épreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux Grandes écoles, «Actes de la recherche en sciences sociales», 39, 1981b.

Lezione sulla lezione [1982], Genova, Marietti, 1991.

La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici [1982], Napoli, Guida editori, 1988a.

Le sociologue devant l'État, (conferenza presso l'Association des sociologues de langue française), ottobre 1982.

Vous avez dit "populaire"?, «Actes de la recherche en sciences sociales», 46, 1983.

Homo academicus [1984], Bari, Dedalo, 2013a.

Le hit-parade des intellectuels français, ou qui sera juge de la légitimité des juges?, «Actes de la recherche en sciences sociales», 52-53, 1984a.

Capital et marché linguistiques, «Linguistische Berichte», 90, 1984b.

Non chiedetemi chi sono. Un profilo di Michel Foucault, «L'indice», 1, 1984c.

The Genesis of the Concepts of Habitus and Field, «Sociocriticism» (Pittsburgh -Pa-, Montpellier), Theories and Perspectives II, 2, décembre 1985.

Forme di capitale [1986], a cura di M. Santoro, Roma, Armando Editore, 2015a.

La forza del diritto. Elementi per una sociologia del campo giuridico [1986], a cura di C. Rinaldi, Roma, Armando Editore, 2017b.

Cose dette. Verso una sociologia riflessiva [1987], a cura di M. Cerulo, Napoli-Salerno, Orthotes, 2013b.

Penser la politique, «Actes de la recherche en sciences sociales», 71-72, 1988b.

La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps, Les Editions de Minuit, Paris, 1989a

L'histoire se lève à l'Est. Pour une politique de la vérité. Ni Staline ni Thatcher, «Liber», dicembre 1989b.

Fuhrer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger [1988], Bologna, Il Mulino, 1989c.

The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World, «Telos», 81, 1989d.

Les conditions sociales de la circulation internationale des idées, «Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d'histoire des littératures romanes», 1-2, 1990.

(con J. Coleman a cura di), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1991.

I giuristi custodi dell'ipocrisia collettiva [1991], «Kainos», 9, 2009.

(con L. Wacquant) *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri Editore, 1992.

Doxa and Common Life (in conversazione con T. Eagleton), «New Left Review», 191, 1992.

Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario [1992], Roma, Il Saggiatore, 2005b

La miseria del mondo [1993], a cura di A. Petrillo e C. Tarantino, Milano-Udine, Mimesis, 2015b.

(con H. Haacke) *Libre-échange*, Paris, Seuil, 1994.

Ragioni pratiche [1994], Bologna, il Mulino, 2009².

La cause de la science. Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences, «Actes de la recherche en sciences sociales», 106-107, 1995.

La double vérité du travail, «Actes de la recherche en sciences sociales», 114, 1996.

Sul concetto di campo in sociologia [1996], a cura di M. Cerulo, Roma, Armando Editore, 2010.

Sulla televisione [1996], Milano, Feltrinelli, 1997a.

De la maison du roi à la raison d'État. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique, «Actes de la recherche en sciences sociales», 118, 1997b.

Le champ économique, «Actes de la recherche en sciences sociales», 119, 1997c.

Defatalizzare il mondo [1997], in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio, 2003.

Meditazioni pascaliane [1997], Milano, Feltrinelli, 1998a.

On the Fundamental Ambivalence of the State, «Polygraph», 10, 1998b.

Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista, Milano, Reset, 1999.

Il dominio maschile [1998], Milano, Feltrinelli, 2014³.

Proposta politica. Andare a sinistra, oggi [2000], Roma, Castelvecchi Editore, 2005c.

Questa non è un'autobiografia. Elementi di autoanalisi, Roma, Feltrinelli, 2005d

Le strutture sociali dell'economia [2000], Trieste, Asterios, 2004a.

À contre-pente (intervista realizzata da Philippe Mangeot), «Vacarme», n. 14, 2000a.

Mondialisation et domination: de la finance à la culture (intervista con B. Chung) [2000], «Cités», 51, 2012d.

Langage et pouvoir symbolique, Paris, Seuil, 2001a.

Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo [2001], Roma, Manifestolibri, 2001b.

Il mistero del ministero [2001], in L. Wacquant (a cura di), *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Verona, Ombre Corte, 2005.

Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France, 2000-2001 [2001], Milano, Feltrinelli, 2003b.

Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique, (a cura di T. Discepolo e F. Poupeau), Marseille, Agone, 2002b.

Il mondo sociale mi riesce sopportabile perché riesco a indignarmi [2002], Milano, Nottetempo, 2004b.

Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn, Paris, Seuil, 2002c.

Science, politique et sciences sociales, «Actes de la recherche en sciences sociales», 141-142, 2002d.

La fabrique de l'habitus économique, «Actes de la recherche en sciences sociales», 150, décembre 2003c.

Esquisses algériennes (testi curati e presentati da T. Yacine), Paris, Seuil, 2008.

Sur l'Etat. Cours au Collège de France (1989-1992), Paris, Seuil, 2012a (trad. it. parziale: P. Bourdieu, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Milano, Feltrinelli, 2013c).

- (con R. Chartier) *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società* [2010], Prefazione di M. Giannini, Bari, Dedalo, 2011.
- In Algeria. Immagini dello sradicamento*, a cura di F. Schultheis, C. Frisinghelli, A. Rapini, Roma, Carocci, 2012b.
- Manet, une révolution symbolique*, Paris, Seuil/Raison d'Agir, 2013d.
- Sociologie générale, Vol. 1. Cours au Collège de France, 1981-1983*, Paris, Seuil/Raisons d'agir, 2015c.
- Crise de l'Etat ou crise des agents de l'Etat?* (intervento al colloquio *Un dilemme européen: Europe sociale versus Europe pénale*, Université Libre de Bruxelles, 26 ottobre 2001. Intervento ritrascritto da Remi Lenoir), «Regards Sociologiques», 2015d.
- Sociologie générale, Vol. 2. Cours au Collège de France, 1983-1986*, Paris, Seuil/Raisons d'agir, 2016.
- Anthropologie Économique. Cours au Collège de France 1992-1993*, Paris, Raisons d'Agir/Seuil, 2017a.

Letteratura secondaria

- Aa.Vv, *La Monnaie unique en débat*, Paris, Syros, 1997.
- M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano* [2004], Napoli, Cronopio, 2008.
- M. Abensour, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* [2006], Milano, Jaka Book, 2010.
- M. Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigo dell'umano* [2012], Milano, Jaka Book, 2013.
- M. Abensour, *L'utopia da Thomas Moore a Walter Benjamin* [2009], Roma, Inschibboleth, 2015.
- M. Abensour, *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia* (conversazione con Michel Enaudeau) [2014], Milano, Jaka Book, 2017.
- A. Accardo, *Introduction à une sociologie critique: lire Bourdieu*, Marseille, Agone, 2006².
- L. Addi, *Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu*, «Revue française de science politique», vol. 51, 6, 2001.
- L. Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, La Découverte, 2002.
- M. Aiello, *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*, «Consecutio Rerum», 1, 2016.
- R. Alciati, *Un nuovo spirito scientifico: la rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, in P. Bourdieu, *Il campo religioso. Con due esercizi* [1971a; 1971b], a cura di R. Alciati e E. R. Urcioli, Torino, Accademia University Press, 2012c.
- M. Almagisti, P. Messina (a cura di), *Cultura politica, istituzioni e matrici storiche*, Padova, Padova UP, 2014.
- M. Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Calmann-Lévi, 1976.
- M. Aglietta e G. Lunghini, *Sul capitalismo contemporaneo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.
- A. Agosta, *L'astensionismo elettorale in Italia. Dimensioni e incidenza politica*, «Democrazia e diritto», 5, 1982.
- J. C. Alexander, *Fin de Siecle social theory: relativism, reduction, and the problem of reason*, London - New York, Verso, 1995.
- J. C. Alexander, *The Civil Sphere*, New York, Oxford University Press, 2006.
- L. Alfieri, *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della Guerra*, Perugia, Morlacchi, 2012.
- G. A. Almond, S. Verba, *Cultura civica e sviluppo politico* [1963], Bologna, Il Mulino, 2005.
- L. E. Alonso, E. M. Criado, J. L. Moreno Pestaña, *Pierre Bourdieu: las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos, 2004.
- L. Althusser, *Per Marx* [1966], Milano-Udine, Mimesis, 2008.
- L. Althusser, *Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere il capitale* [1966], Milano-Udine, Mimesis, 2006.
- L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* [1970], a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma, 1997.
- L. Althusser, *Umanesimo e stalinismo. Fondamenti teorici della deviazione staliniana*, Bari, De Donato, 1973.
- L. Althusser, *Introduzione al I libro del Capitale*, Parma-Lucca, Pratiche Editrice, 1977.
- L. Althusser, *Il materialismo aleatorio*, a cura di L. Pinzolo e V. Morfino, Milano-Udine, Mimesis, 2006.
- L. Althusser, *Le vacche nere. Intervista immaginaria (il disagio del XXII Congresso)* [1976], Mimesis, Milano-Udine, 2018.

- L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Leggere il capitale* [1966], Milano-Udine, Mimesis, 2006.
- B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 1996.
- P. Anderson, *Dall'antichità al feudalesimo*, Milano, Mondadori, 1978.
- T. Andréani, *Bourdieu au-delà et en deçà de Marx*, «Actuel Marx», n. 20, 1996.
- M. Archer, *Making our Way Through the World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- G. Arrighi, *Il lungo XX secolo denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Il Saggiatore, 2010².
- G. Arrighi, *Capitalismo e (dis)ordine mondiale*, a cura di G. Cesarale e M. Pianta, Manifestolibri, Roma, 2010.
- W. Atkinson, *Luc Boltanski's pragmatic sociology: A Bourdieusian critique*, «European Journal of Social Theory», 20, 2019.
- J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford, Clarendon, 1962.
- G. Bachelard, *Saggio sulla conoscenza approssimata*, a cura di E. Castelli Gattinara, Milano-Udine, Mimesis, 2016.
- H. G. Backhaus, *Ricerche sulla critica marxiana dell'economia. Materiali per la ricostruzione della teoria del valore*, Mimesis, Milano-Udine, 2016.
- A. Bagnasco, *Tre Italie: la problematica territoriale dello sviluppo italiano*, Bologna, il Mulino, 1977.
- A. Bagnasco, F. Piselli, A. Pizzorno, C. Trigilia, *Il capitale sociale: istruzioni per l'uso*, Bologna, il Mulino, 2001.
- L. Balbo, *Il campo politico: come pensarlo "non politiquement"*, «Polis», fasc. 1, aprile 2001.
- É. Balibar, *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 1994.
- É. Balibar, *Spinoza e la politica*, Roma, Manifestolibri, 1996.
- É. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano, Mimesis, 2001.
- É. Balibar, *Noi cittadini d'Europa. Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Roma, Manifestolibri, 2004.
- É. Balibar, *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- É. Balibar, *Gli universalisti. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo* [2016], Torino, Bollati Boringhieri, 2018.
- É. Balibar, I. Wallerstein [1988], *Razza nazione classe: le identità ambigue*, Roma, Edizioni associate editrice internazionale, 1996.
- E. C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata* [1958], Bologna, il Mulino, 1976.
- F. Barca (a cura di), *Storia del capitalismo italiano dal secondo dopoguerra ad oggi*, Roma, Donzelli, 1997.
- R. Barthes, *Il sistema della moda* [1967], Torino, Einaudi, 1970.
- S. Bartolini e R. D'Alimonte (a cura di), *Maggioritario finalmente? La transizione elettorale 1994-2001*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- L. Basso, M. Basso, F. Raimondi, S. Visentin (a cura di), *Marx: la produzione del soggetto*, Roma DeriveApprodi, 2018.
- J. Batou, R. Keucheyan, *Pierre Bourdieu et le marxisme de son temps: une rencontre manquée?*, «Swiss Political Science Review», vol. 20 (1), 2014.
- Z. Bauman, *Modernità liquida* [2000], Milano, Corriere della Sera/RCS, 2019.
- S. Beaud, M. Pialoux, *Partir à Sochaux avec "Bourdieu en tête"*, in C. Leclercq, W. Lizé, H. Stevens (a cura di), *Bourdieu et le sciences sociales. Réception et usages*, Paris, La Dispute, 2015.

- G. Becattini (a cura di), *Mercato e forze del lavoro locali: il distretto industriale*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- G. Becattini, *Distretti industriali e Made in Italy*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- U. Beck, *La società globale del rischio*, Trieste, Asterios, 2001.
- G. S. Becker, *Il capitale umano* [1964], Roma-Bari, Laterza, 2008.
- J. Beasley-Murray, *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, in N. Brown, I. Szeman (a cura di), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, Rowman and Littlefield, Lanham MD, 2000.
- R. Bellofiore (a cura di), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Roma, Manifestolibri, 2007.
- R. Bellofiore, *La crisi globale, l'Europa, l'euro, la sinistra*, Trieste, Asterios, 2012.
- R. Bellofiore, *Capitale, teoria del valore e teoria della crisi* in S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo III. Economia, politica, cultura: Marx oggi*, Roma, Carocci, 2015.
- R. Bellofiore, *Le avventure della socializzazione. Dalla teoria monetaria del valore alla teoria macro-monetaria della produzione*, Milano-Udine, Mimesis, 2018.
- R. Bellofiore (a cura di), *Global Money, Capital Restructuring and the Changing Patterns of Labour*, Cheltenham, Edward Elgar, 1999.
- R. Bellofiore, J. Halevi, *La Grande Recessione e la Terza Crisi della Teoria Economica*, «Critica Marxista», 3-4, maggio-agosto 2010.
- R. Bellofiore D. Cohen, C. Durand, A. Orléan, *Penser la monnaie et la finance avec Marx. Autour de Suzanne De Brunhoff*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018.
- R. Bellofiore, *Comment devenir marxien? L'héritage de Suzanne De Brunhoff*, in R. Bellofiore D. Cohen, C. Durand, A. Orléan, *Penser la monnaie et la finance avec Marx. Autour de Suzanne De Brunhoff*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018.
- R. Bellofiore, F. Garibaldo, M. Mortágua, *La vera natura della crisi europea. Euro al capolinea?* Rosenberg & Sollier, Torino, 2019.
- W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1995².
- W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997.
- T. Bennett, M. Savage, E. Silva, A. Warde, M. Gayo-Cal, D. Wright, *Culture, Class, Distinction*, London – New York, Routledge, 2009.
- T. Bennett, *Culture, power, knowledge: between Foucault and Bourdieu*, in E. Silva, A. Warde (a cura di), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy*, London, Routledge, 2010.
- T. Bennett, E. Silva *Introduction: Cultural Capital – Histories, limits, prospects*, in «Poetics», n. 39, 2011.
- L. Berrault-Stella, B. Gaïti, P. Lehingue (a cura di), *La politique déchantée? Perspectives sociologiques autour des travaux de Daniel Gaxie*, Rennes, Presses Universitaire de Rennes, 2019.
- L. Berrault-Stella, B. Pudal, *Return sur la politisation des classes populaires. Propositions pour une analyse des états de matière du politique et de leur convertibilité*, in L. Berrault-Stella, B. Gaïti, P. Lehingue (a cura di), *La politique déchantée? Perspectives sociologiques autour des travaux de Daniel Gaxie*, Rennes, Presses Universitaire de Rennes, 2019.
- J. Bidet, *L'universel comme fin et comme commencement*, «Actuel Marx», n. 20, 1996.
- J. Bidet, *Bourdieu et le matérialisme historique*, in J. Bidet, E. Kouvélakis (a cura di), *Dictionnaire Marx Contemporain*, Paris, Puf, 2001.
- J. Bidet, E. Kouvélakis (a cura di), *Dictionnaire Marx Contemporain*, Paris, Puf, 2001.
- R. Biorcio, P. Natale, *Il Movimento 5 Stelle: dalla protesta al governo*, Mimesis, Milano-Udine, 2018.

- A. Blais, *To Vote or Not to Vote? The Merits and Limits of Rational Choice Theory*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000.
- E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, Milano, Rizzoli, 2009.
- E. Bloch, *Il principio speranza*, 3 volumi, Milano, Mimesis, 2019.
- N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1994.
- R. Boyer, *Les salaires en longue période*, «Économie et statistique», n. 103, 1978.
- R. Boyer, *L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 29, n. 5, 2003a.
- R. Boyer, *L'art du judoka* in P. Encrevé, R.M. Lagrave (a cura di), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003b.
- R. Boyer, *Fordismo e Postfordismo. Il pensiero regolazionista* [2004], Milano, EGEA, 2007.
- R. Boyer, *Économie et sciences sociales. Une alternative à l'impuissance des théories économiques?* in P. Bourdieu, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France 1992-1993*, Paris, Raisons d'Agir/Seuil, 2017.
- L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991.
- L. Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable. À propos de la production de l'idéologie dominante*, Paris, Demopolis, 2008.
- L. Boltanski, *Della critica: compendio di sociologia dell'emancipazione*, Torino, Rosenberg & Sel-lier, 2014.
- F. Bon, Y. Schemeil, *La rationalisation de l'inconduite: comprendre le statut du politique chez Pierre Bourdieu*, «Revue française de science politique», n. 6, 1980.
- F. Bordignon, L. Ceccarini, *The 5 star people and the unconventional parliament*, «Studia Politica Romanian Political Science Review», 13 (4), 2013.
- F. Bordignon, L. Ceccarini, *Towards the 5 star party*, «Cotemporary Italian Politics», 10 (4), 2018.
- F. Bordignon, L. Ceccarini, I. Diamanti, *Le divergenze parallele. L'Italia: dal voto devoto al voto liquido*, Bari-Roma, Laterza, 2018.
- A. Borghini, *Potere simbolico e immaginario sociale. Lo Stato nella vita quotidiana*, Trieste, Astor-riors, 2009.
- A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio, 2003.
- A. Boschetti, *Réflexion sur le langage et réflexivité*, in L. Pinto, G. Sapiro, P. Champagne, (a cura di), *Pierre Bourdieu, Sociologue*, Paris, Fayard, 2004.
- A. Boschetti, *Des deux Marx aux deux Bourdieu. Critique d'un mythe malveillant*, in G. Mauger (a cura di), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Éditions du croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2005.
- A. Boschetti, *La nozione di campo. Genesi, usi, abusi prospettive* in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Grugliasco, UTET, 2010.
- J. Bouveresse, D. Roche (a cura di), *La liberté par la connaissance: Pierre Bourdieu, 1930-2002*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- C. Braconnier, J-Y. Dormagen, *La démocratie de l'abstention. Aux origines de la démobilisation électorale en milieu populaire*, Éditions Gallimard, Paris, 2007.
- C. Braconnier, J-Y. Dormagen, *Le cens caché dans la constitution des échantillons de répondants*, in L. Berrault-Stella, B. Gaïti, P. Lehingue (a cura di), *La politique déchantée? Perspectives sociologiques autour des travaux de Daniel Gaxie*, Rennes, Presses Universitaire de Rennes, 2019.
- J. Baudouin, *Pierre Bourdieu: quand l'intelligence entraine enfin in politique! 1982-2002*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

- G. Brindisi, O. Irrera, *Bourdieu/Foucault: un Rendez-Vous mancato?*, «Cartografie Sociali. Rivista di Sociologia e Scienze Umane», Mimesis, n. 4, Novembre 2017.
- N. Brown, I. Szeman (a cura di), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, Rowman and Littlefield, Lanham MD, 2000.
- R. Brubaker, *Rethinking Classical Social Sociology: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu*, in «Theory and Society», n. 14, 1985.
- S. Brusco, S. Paba, *Per una storia dei distretti industriali italiani dal secondo dopoguerra agli anni Novanta*, in F. Barca (a cura di), *Storia del capitalismo italiano dal secondo dopoguerra ad oggi*, Roma, Donzelli, 1997.
- M. Burawoy, *Politics of Production: Factory Regimes under Capitalism and Socialism*, London, Verso, 1985.
- M. Burawoy, *Conversation avec Bourdieu* [2012], Éditions Amsterdam, Paris, 2019.
- M. Burawoy, *La domination est-elle si profonde? Au-dela de Bourdieu et de Gramsci*, in M. Quijoux (a cura di), *Bourdieu et le travail*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- M. Burawoy, *The Poverty of Philosophy*, in T. Medvetz and J. J. Sallaz (a cura di) *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*, New York - Oxford University Press, 2018a.
- M. Burawoy, *Making sense of Bourdieu*, «Catalyst», vol. 2, n. 1., 2018b.
- D. Butler, D. Stokes, *Political Change in Britain: Forces shaping Electoral Choice*, London, Macmillan, 1969.
- J. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.
- M. Caciagli, *Subculture politiche territoriali o geografia elettorale?*, «Società Mutamento Politica», n. 3, 2011.
- M. Caciagli, P. Scaramozzino, *Il voto di chi non vota. L'astensionismo elettorale in Italia e in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- M. Caciagli, A. Spreafico, *Vent'anni di elezioni in Italia. 1968-1987*, Padova, Liviana Editore, 1990.
- A. Caillé, *La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante? (A propos de l'utilisation du paradigme économique en sociologie)*, «Sociologie du Travail», 23 (3), 1981.
- A. Caillé, *Mitologia delle scienze sociali. Braudel, Lévi-Strauss, Bourdieu*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.
- A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte, 2005².
- A. Caillé, *Manifeste convivialiste*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013.
- C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone (a cura di), *Bourdieu: critical perspectives*, Cambridge, Polity, 1993.
- C. Calhoun, *Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity* in C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone (a cura di), *Bourdieu: critical perspectives*, Cambridge, Polity, 1993.
- C. Calhoun, *Centralité du social et possibilité de la politique*, in J. Dubois, D. Pascal, Y. Winkin (a cura di) *Le Symbolique et le Social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, 2015.
- A. Callinicos, *The Resources of Critiques*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- A. Callinicos, *Social theory put to the test of politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens*, «New Left Review», 236, 1999.
- A. Campbell, P. E. Converse, W. Miller, D. E. Stokes, *The American Voter*, New York, Wiley, 1960.

- E. Canetti, *Massa e potere* [1960], Milano, Adelphi, 1981.
- D. Caramani, G. Legnante, *Partecipazione elettorale e astensionismo*, in S. Bartolini e R. D'Alimonte (a cura di), *Maggioritario finalmente? La transizione elettorale 1994-2001*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- J. S. Carbonell, U. Koechin, U. Palheta, Q. Ravelli, *Les angles morts de Pierre Bourdieu*, in M. Burawoy, *Conversation avec Bourdieu*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019.
- J.Y. Caro, *La sociologie de Pierre Bourdieu: éléments pour une théorie du champ politique*, «Revue française de science politique», vol. 30, 6, 1980.
- B. Cautrès, F. Chanvril, N. Mayer, *Retour sur l'hypothèse de l'"homologie structurale": les déplacements des catégories sociales dans l'espace politique français depuis La Distinction*, in P. Coulangeon, J. Duval (a cura di), *Trente ans après «La Distinction» de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2013.
- A. Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat. Le dernier combat de Louis Althusser. Suivi de L'Etat, le marxisme, le communisme: un débat entre Althusser et Poulantzas*, Paris, Le Clou dans le fer, 2009.
- L. Ceccarini, *Consumare con impegno*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- L. Ceccarini, *La cittadinanza online*, Bologna, Il Mulino, 2015.
- M. Cerulo, *Un mondo (quasi) a parte. La vita quotidiana del politico di professione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.
- M. Cerulo, *Presentazione. "I sociologi distruggono le illusioni". Pierre Bourdieu e lo svelamento della realtà sociale*, in *Sul concetto di campo in sociologia* [1996], a cura di M. Cerulo, Roma, Armando Editore, 2010.
- M. Cerulo, *Tra campo e realtà. Riflessioni sull'apparente determinismo del microcosmo politico*, in E. Susca (a cura di), *Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017.
- G. Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018.
- P. Champagne, *Les sondages, le vote et la démocratie*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 109, ottobre 1995.
- P. Champagne, *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2001².
- P. Champagne, *Far parlare il popolo. Usi sociali e reazioni ai sondaggi d'opinione*, in L. Wacquant (a cura di), *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Verona, Ombre Corte, 2005.
- P. Champagne, *La contribution de l'État à la domination*, «Swiss Political Science Review», vol. 20 (1), 2014.
- P. Champagne, O. Christian, *Mouvement d'un pensée, Pierre Bourdieu*, Paris, Bordas, 2004.
- A. Chiaramonte, L. De Sio (a cura di), *Terremoto elettorale*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- A. Christoforou, M. Lane (a cura di), *Re-Thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2014.
- A. Christoforou, *Toward an alternative framework for social capital as social change*, in A. Christoforou, M. Lane (a cura di), *Re-Thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2014.
- P. Clastres, *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge*, Milano, Elèuthera, 2013.

- J. S. Coleman, *Social capital in the creation of human capital*, «American Journal of Sociology», 94, 1988.
- J. S. Coleman, *Fondamenti della teoria sociale* [1990], Bologna, Il Mulino, 2005.
- Collectif «Revoltes logiques», *L'empire du sociologue*, Paris, La Découverte, 1984.
- L. Colletti, *Ideologia e società*, Roma-Bari, Laterza, 1969a.
- L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1969b.
- P. Colloca, D. Tuorto, *Il significato politico dell'astensionismo intermittente in Italia: una smobilitazione punitiva?*, «Quaderni dell'Osservatorio Elettorale», 64, dicembre 2010.
- E. De Conciliis, *Il senso del giudizio. Bourdieu, Foucault e la genealogia del diritto*, «Kainos», 9, 2009.
- Collettivo per l'economia fondamentale, *Economia fondamentale. Infrastruttura per la vita quotidiana*, Torino, Einaudi, 2019.
- B. Convert, H. Ducourant, F. Eloire, *Faire de la sociologie économique avec Pierre Bourdieu*, «Revue Française de Socio-Économie», 14, 2104.
- P. Corbetta, H.M.A. Schadee, *Le caratteristiche sociali e politiche dell'astensionismo elettorale in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- P. Corbetta, A. Parisi, *Il calo della partecipazione elettorale: disaffezione dalle istituzioni o crisi dei riferimenti politici?*, «Polis», 1, 1987.
- P. Corbetta, A. Parisi, *Smobilitazione partitica e astensionismo di massa*, «Polis», 3, 1994.
- P. Corcuff, *Usages utilitaristes de la sociologie de Pierre Bourdieu dans la science politique française*, «Swiss Political Science Review», 8(2), 2002a.
- P. Corcuff, *La société de verre – Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002b.
- P. Corcuff, *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Éditions Textuel, 2003.
- A. L. Cot, B. Latour, *Métaphore économique et magie sociale chez Pierre Bourdieu*, in Collectif «Révoltes logiques», *L'empire du sociologue*, Paris, La Découverte, 1984.
- P. Coulangeon, J. Duval (a cura di), *Trente ans après «La Distinction» de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2013.
- C. Cronin, *Bourdieu and Foucault on Power and Modernity*, «Philosophy & Social Criticism», 22, 1996.
- C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- M. Crozier, S. Huntington, J. Watanuki, *La crisi della democrazia: rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione Trilaterale*, Milano, Franco Angeli, 1977.
- V. Cuturi, D. Sampugnaro, V. Tomaselli, *Voto/non voto*, Milano, Franco Angeli, 2000.
- G. D'Alessandro, *Gusti di classe: Pierre Bourdieu sociologo delle pratiche culturali*, Castel San Pietro Romano, Manifestolibri, 2019.
- R. Dahl, *Poliarchia: partecipazione e opposizione nei sistemi politici* [1971], Milano, Franco Angeli, 1993.
- R. J. Dalton, *Citizen Politics: Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, New York, Chatham House-Seven Bridges Press, 1996.
- Darras, *Le partage des bénéfices, expansion et inégalités en France*, Paris Éd. de Minuit, 1966.
- S. De Brunhoff, *L'euro, un compromis pour une Europe des marchés*, in Aa.Vv, *La Monnaie unique en débat*, Paris, Syros, 1997.
- S. De Brunhoff, *Sull'euro*, «Mayday» supplemento de «il manifesto», 1° maggio 1998.

- S. De Brunhoff, *Which Europe do we need now? Which can we get?*, in R. Bellofiore (a cura di), *Global Money, Capital Restructuring and the Changing Patterns of Labour*, Cheltenham, Edward Elgar, 1999.
- A. De Feo, M. Pitzalis (a cura di), *Produzione, riproduzione, distinzione. Studiare il mondo sociale con (e dopo) Bourdieu*, Cagliari, Cuec, 2015.
- M. De Fornel, A. Ogien (a cura di), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011.
- E. De Marchi, G. La Grassa, M. Turchetto, *Oltre il fordismo. Continuità e trasformazioni nel capitalismo contemporaneo*, Milano, Edizioni Unicopli, 1999.
- G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* [1981], Milano, Guerini e Associati, 1991.
- G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione* [1968], Macerata, Quodlibet, 1999.
- J. Derrida, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.
- J. Derrida, *L'Europa in capo al mondo. L'altro capo – la democrazia aggiornata* [1991], Napoli-Salerno, Orthotes, 2018.
- M. H. Desan, *Bourdieu, Marx and capital: A critique of the extension model*, «Sociological Theory», vol. 31, n. 4, 2013.
- A. Desrosières, *Une rencontre improbable e ses héritages*, in P. Encrevé, R.M. Lagrave (a cura di), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003.
- I. Diamanti, *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*, Roma, Donzelli, 1995².
- I. Diamanti, *Democrazia ibrida*, Roma-Bari, Laterza, 2014.
- I. Diamanti, M. Lazar, *Popolocrazia. La metamorfosi delle nostre democrazie*, Laterza, Roma-Bari, 2018.
- I. Diamanti, L. Ceccarini, F. Bordignon (a cura di), *Marche 2016, Dall'Italia di mezzo all'Italia media*, Ancona, «Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche», 221, 2017.
- A. Di Stefano, *Una micro-teoria del potere: Pierre Bourdieu tra etnografia, cultura e relazionalità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013.
- P. DiMaggio, *Review Essay on Pierre Bourdieu*, «Canadian Journal of Sociology», n. 6, 1979.
- P. DiMaggio, W. W. Powel (a cura di), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago, 1991.
- P. DiMaggio, W. W. Powel, *Introduction*, in Id. (a cura di), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago, 1991.
- A. Downs, *La teoria economica della democrazia* [1957], Bologna, Il Mulino, 1988.
- J. Dubois, D. Pascal, Y. Winkin (a cura di) *Le Symbolique et le Social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, 2015.
- V. Dubois, *Cultural capital theory vs. cultural policy beliefs: How Pierre Bourdieu could have become a cultural policy advisor and why he did not*, in «Poetics», n. 39, 2011.
- V. Dubois, *L'État, l'action publique et la sociologie des champs*, «Swiss Political Science Review», vol. 20 (1), 2014.
- M. Duret-Pujol, *Coluche Président. Histoire de la Candidature d'un Con*, Le Board de l'eau, Lormont, 2018.
- E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* [1912], Milano, Meltemi, 2005.
- N. Elias, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino, 1982.
- N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1983.

- G. Eyal, I. Szelenyi, E. Townsley, *Making capitalism without capitalists: class formation and elite struggles in post-communist Central Europe*, London, Verso, 1998.
- J. Elster, *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- J. Elster, *À propos de La Distinction de Pierre Bourdieu*, «Commentaire», n. 19, 1982.
- S. N. Eisenstadt, *The Political System of Empires*, London, Macmillan, 1963.
- P. Encrevé, R.M. Lagrave (a cura di), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003.
- D. Eribon, *La Voix absente. Philosophie des états généraux*, in É. Louis, *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*, Paris, Puf, 2013.
- A. Ernaux, *La Distinction, Œuvre totale et révolutionnaire*, in É. Louis, *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*, Paris, Puf, 2013.
- R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- G. Evans, P. Norris (a cura di), *Critical Elections British Parties and Voters in Long-term Perspective*, London, Sage, 1999.
- J-L. Fabiani, *La sociologie comme elle s'écrit: de Bourdieu à Latour*, Paris, Editions EHESS, 2015.
- J-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil, 2016.
- F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.
- D. Fassin, *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano* [2017], Milano, Feltrinelli, 2019.
- T. Fava, A. Girometti, *Pd: arrivare primi senza vincere*, in I. Diamanti, F. Bordignon, L. Ceccarini (a cura di), *Un salto nel voto. Ritratto politico dell'Italia di oggi*, Bari-Roma, Laterza, 2013.
- I. Favaretto (a cura di), *Distretti e "non distretti" nello sviluppo dei sistemi territoriali diffusi*, in Id. (a cura di), *Le componenti territoriali dello sviluppo*, Roma, Carocci, 2000.
- I. Favaretto, (a cura di), *Le componenti territoriali dello sviluppo*, Roma, Carocci, 2000.
- I. Favaretto, A. Mezzino, *L'impresa artigiana tra economia e territorio. Analisi e considerazioni in un'area a economia diffusa*, Milano, Franco Angeli, 1986.
- O. Favereau, *L'économie du sociologue ou penser (l'orthodoxie) à partir de Pierre Bourdieu* in B. Lahire (a cura di), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, Paris, La Découverte, 1999.
- L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti. Il costituzionalismo garantista come modello teorico e politico*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- P. Ferraris, *Ieri e domani. Storia critica del movimento operaio e socialista ed emancipazione dal presente*, Edizioni dell'Asino, Roma, 2011.
- F. Ferrarotti, *L'astensionismo elettorale come spia di crisi dei regimi democratici* in F. Ferrarotti (a cura di), *La protesta silenziosa: evoluzione e significati dell'astensionismo elettorale*, Roma, Siars, 1989.
- F. Ferrarotti (a cura di), *La protesta silenziosa: evoluzione e significati dell'astensionismo elettorale*, Roma, Siars, 1989.
- L. Ferry, A. Renaut, *La Pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988.
- L. Ferry, A. Renaut, *French Marxism*, «Society», 27, 1990.
- R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale tra Marx ed Hegel*, Milano Jaca Book, 2014.
- R. Finelli, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018.

- F. Fornaro, *Fuga dalle urne. Astensionismo e partecipazione elettorale dal 1861 a oggi*, Novi Ligure, Edizioni Epoké, 2016.
- M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2015.
- M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)* [2004], Milano, Feltrinelli, 2017.
- B. Fowler, *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigation*, London, Sage, 1997.
- B. Fowler, *Reading Bourdieu on society and culture*, Oxford, Blackwell, 2000.
- B. Fowler, *The Recognition/Redistribution Debate and Bourdieu's Theory of Practice: Problems and Interpretation*, «Theory Culture & Society», 26 (1), 2009.
- B. Fowler, *Pierre Bourdieu: an Unorthodox Marxist?*, in S. Susen, B. S. Turner, *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, London, Anthem Press, 2011.
- M. Friedman, *Capitalismo e libertà* [1962], Torino, IBL, 2010.
- G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between natural and social Sciences: a Hypothesis of an Ideal Type*, «History and Technology», 10, 3, 1993.
- P. Fritsch, *Introduzione* in P. Bourdieu, *Proposta politica. Andare a sinistra, oggi* [2000], Roma, Castelvecchi Editore, 2005b.
- D. Fruncillo, *Urna del silenzio: l'astensionismo elettorale in Italia*, Roma, Ediesse, 2004.
- D. Fruncillo, *Politica senza reti. L'Italia al voto nel 2006 e nel 2008*, Roma, Ediesse, 2010.
- D. Fruncillo, *La «mobilitazione» personale e la partecipazione Alle elezioni regionali in Italia*, «Quaderni dell'Osservatorio elettorale», 75, giugno 2016.
- G. Fua, C. Zacchia (a cura di), *Industrializzazione senza fratture*, Bologna, il Mulino, 1983.
- A. Fumagalli, S. Lucarelli, *La finestra di fronte: la Scuola della Regolazione vista dall'Italia*, in R. Boyer, *Fordismo e Postfordismo. Il pensiero regolazionista* [2004], Milano, EGEA, 2007.
- E. Galioto, *Pierre Bourdieu*, Roma, Ediesse, 2018.
- G. Galli, V. Capecchi, V. Cioni Polacchini, G. Savini, *Il comportamento elettorale in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1968.
- F. Gambino, *Critica del fordismo regolazionista*, in E. Parise (a cura di), *Stato nazionale, lavoro e moneta nel sistema mondiale integrato*, Salerno, Liguori, 1997.
- M.-F. Garcia-Parpet, *Marché, rationalité et faits sociaux totaux: Pierre Bourdieu et l'économie*, «Revue Française de Socio-Économie», 13, 2014.
- A. Garrigou, *l'ivresse des sondages*, Paris, La Découverte, 2006.
- D. Gaxie, *Économies des partis et rétributions du militantisme*, «Revue française de science politique», 27 (1), 1977.
- D. Gaxie, *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil, 1978.
- D. Gaxie, *Au-delà des apparences. Sur quelques problèmes de mesure des opinions*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 81/82, 1990.
- D. Gaxie, *La Démocratie Représentative*, Paris, Montchrestien, 1996².
- D. Gaxie, *L'abestention électorale: entre scepticisme et indifférence*, «Universalia», 2005.
- D. Gaxie, *Cognitions, auto-habilitation et pouvoirs des "citoyens"*, «Revue française de science politique», vol. 57, 6, 2007.
- D. Gaxie, *Retour sur le modes de production des opinions politiques*, in P. Coulangeon, J. Duval (a cura di), *Trente ans après «La Distinction» de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2013.
- D. Gaxie, *Malaise dans la représentation*, «AOC», 16 aprile 2019a.

- D. Gaxie, *Postface. Comme un air de famille... Contribution à un bilan d'étape collectif de l'analyse sociologique du politique*, in L. Berrault-Stella, B. Gaïti, P. Lehingue (a cura di), *La politique déchantée? Perspectives sociologiques autour des travaux de Daniel Gaxie*, Rennes, Presses Universitaire de Rennes, 2019b.
- D. Gaxie, N. Hubé (a cura di), *L'Europe des Européens. Une enquête comparative sur le perceptions de l'Europe*, Paris, Economica, 2011.
- D. Gaxie, W. Pelletier, *Introduction: ouvrir un débat collectif sur la situation des partis et les voies et moyens de leur régénération*, in idd (a cura di), *Que faire des partis politiques?*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du croquant, 2018a.
- D. Gaxie, W. Pelletier, *Conclusion: Ré-encastrier le parties en milieux populaires*, in idd (a cura di), *Que faire des partis politiques?*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du croquant, 2018b.
- D. Gaxie, W. Pelletier (a cura di), *Que faire des partis politiques?*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du croquant, 2018.
- P. Genestier, *Misérabilisme ou populisme? Une aporie des sciences sociales. Bourdieu et Sansot*, «Revue du MAUSS», vol. 4, 2^e sem. 1994.
- C. Gianolla, *5 stelle. Chi decide. Come decide. Centralismo e partecipazione all'interno del movimento*, Roma, Castelvecchi, 2018.
- G. Gianturco, R. Viola, *Introduzione*, in J-C. Passeron, *Pierre Bourdieu. Morte di un amico. Scomparsa di un pensatore* [2003], a cura di G. Gianturco e R. Viola, Roma, Armando Editore, 2016.
- A. Giddens, *Cogliere l'occasione: le sfide di un mondo che cambia*, Roma, Carocci, 2000.
- A. Giddens, *La terza via*, Milano, Il Saggiatore, 2001.
- E. Gilles, *Bourdieu and the Marxist economy*, in A. Christoforou, M. Laine (a cura di), *Re-thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2014.
- A. Girometti, *Gli amministratori locali in tempi di transizione politica: il caso della Provincia di Pesaro e Urbino*, Tesi di Laurea in Sociologia Politica, Relatore Prof. Ilvo Diamanti, Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo", Anno Accademico 1997-1998.
- A. Girometti, *Geografia elettorale*, in A. Varni (a cura di), *La Provincia di Pesaro e Urbino nel Novecento. Caratteri, trasformazioni, identità*, II Tomo, Venezia, Marsilio, 2003.
- A. Girometti, Recensione a G. Arrighi, *Capitalismo e (dis)ordine mondiale* (Manifestolibri, Roma, 2010), «Storia e Futuro», 25, giugno 2011.
- A. Girometti, *Governo rappresentativo e democrazia. Considerazioni critiche a partire da un testo di Bernard Manin*, «Storia e Futuro», 28, febbraio 2012a.
- A. Girometti, *Marx, la Comune di Parigi e la democrazia espansiva*, «Storia e Futuro», 29, giugno 2012b.
- A. Girometti, *Enfin la crise du marxisme! Sull'utilità di una crisi ancora attuale*, «Décalages», Vol. 1, Iss. 2, 2012c.
- A. Girometti, *Sullo Stato secondo Bourdieu*, «Critica marxista», 1, 2014a.
- A. Girometti, *La democrazia tra costituzionalismo garantista e opinione in diretta. Un percorso di lettura*, «Storia e Futuro», 34, febbraio 2014b.
- A. Girometti, *L'opinione pubblica non esiste. Rileggendo Bourdieu*, «Critica marxista», 6, 2015.
- A. Girometti, *Althusser e l'operaismo di Mario Tronti: un incontro mancato? Appunti sulla riedizione di Operai e capitale*, «Cahiers du GRM», 9, 2016a.
- A. Girometti, *Egemonia, dittatura del proletariato, democrazia radicale. Alcune note a partire da una rilettura di "Hegemony and Socialist Strategy"*, «Décalages», Vol. 1, Iss. 2, 2016b.

- A. Girometti, *Le pratiche migranti come sfida al "pensiero di Stato"*, «Critica marxista», 6, 2017a.
- A. Girometti, *L'agenda politica dei cittadini*, in I. Diamanti, L. Ceccarini, F. Bordignon (a cura di), *Marche 2016, Dall'Italia di mezzo all'Italia media*, Ancona, «Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche», 221, 2017b.
- A. Girometti, *Per un partito che non rinunci a pensare: la posizione althusseriana al XXII Congresso del Partito comunista francese*, «Cahiers du GRM», 13, 2018.
- A. Girometti, *Per un nuovo movimento sociale europeo: un'utopia (ir)razionale? Note sull'ultimo Bourdieu*, «The Lab's Quarterly», XXI, 3, 2019.
- V. Giscard d'Estaing, L. Armand, *Quel avenir pour l'Europe?* Publicis conseil, dicembre 1968.
- A. Givignano, *Bourdieu sociologo del linguaggio*, Roma, Aracne, 2012.
- K. Goldstein, *La structure de l'organisme* [1934], Paris, Gallimard, 1993.
- J. H. Goldthorpe, *"Cultural Capital": Some Critical Observations*, «Sociologica», Fascicolo 2, settembre-ottobre 2007.
- P. S. Gorski, *Nation-ization Struggles. A Bourdieusian Theory of Nationalism*, in P. S. Gorski (a cura di), *Bourdieu and Historical Analysis*, Durham – London, Duke University Press, 2013.
- P. S. Gorski (a cura di), *Bourdieu and Historical Analysis*, Durham – London, Duke University Press, 2013.
- A. Gramsci, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Roma, Editori Riuniti, 1969².
- A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, 5 volumi, Roma, Editori Riuniti, 1991.
- F. Granjon, *Bourdieu et le matérialisme marxienne*, in Id, *Matérialismes, culture et communication, Tome 1 – Marxismes, Théorie et sociologies critiques*, Paris, Presses des Mines, 2016.
- M. Grawitz, J. Leca (a cura di), *Traité de Science Politique. La science politique science social. L'ordre politique* (Vol. 1), Paris, Puf, 1985.
- A. Graziani, *The Monetary Theory of Production*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- M. Grenfell (a cura di), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, London – New York, Routledge, 2014².
- M. Grenfell, *Capital conversion in post-modern economies*, in A. Christoforou, M. Laine (a cura di), *Re-Thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2014.
- C. Grignon, J-C. Passeron, *Le Savant et le populaire, misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Seuil - Gallimard, 1989.
- M. Grossetti, *Métaphore économique et économie des pratiques*, «Recherches sociologiques», 17, 2, 1986.
- M. Guareschi. *La posizione dei corsi sullo Stato nell'opera di Pierre Bourdieu*, in P. Bourdieu, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume I (1989-1990)*, Milano, Feltrinelli, 2013.
- J. Guillory, *Cultural capital: the problem of literary canon formation*, Chicago and London, University of Chicago press, 1993.
- B. Gutierrez, *"Con Marx y contra Marx": El materialismo en Pierre Bourdieu*, «Revista Complutense de Educación», 2, 2003.
- J. Habermas, *La teoria dell'agire comunicativo* [1981], 2 volumi, Bologna, Il Mulino, 1986.
- J. Hans, W. Knöbl, *Between Structuralism and Theory of Practice: The Cultural Sociology of Pierre Bourdieu* in S. Susen, B. S. Turner (a cura di), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, London, Anthem Press, 2011.
- M. H. Hansen, *La democrazia ateniese nel IV secolo*, Milano, Led, 2003.
- C. Hardy, *Hysteresis* in M. Grenfell (a cura di), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, London – New York, Routledge, 2014².

- D. Harvey, *La follia del capitale*, Milano, Feltrinelli, 2018.
- N. Heinrich, *Pourquoi Bourdieu*, Paris, Gallimard, 2007.
- M. Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, Westfälisches Dampfboot, Münster, 2006⁴.
- M. Hilgers, E. Mangez, (a cura di), *Bourdieu's Theory of Social Fields: Concepts and Applications*, London, Routledge, 2014.
- A. Hirschman, *Vers une economie politique elargie*, Paris, Editions de Minuit, 1986.
- A. Honneth, *The fragmented world of symbolic forms: reflections on Pierre Bourdieu*, «Theory, Culture & Society», 3, 1986.
- A. Honneth, *Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral order of society*, «Theory, Culture & Society», 18, 2001.
- M. Horkheimer, *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato. Tre saggi*, Torino, Einaudi, 1978.
- J. Iacoboni, *L'esperimento. Inchiesta sul Movimento 5 Stelle*, Bari-Roma, Laterza, 2017.
- G. Ienna, *Pierre Bourdieu: un caso epistemologico*, «Quaderni di Teoria Sociale», 13, 2013.
- R. Inglehart, *Valori e cultura politica nelle società industriali* [1990], Torino, Liviana, 1993.
- Itanes, *Vox populi. Il voto ad alta voce del 2018*, Bologna, Il Mulino, 2018.
- B. Karsenti, *De Marx à Bourdieu. Les dilemmes du structuralisme de la pratique*, in M. De Fornel, A. Ogien (a cura di), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011.
- B. Karsenti, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni* [2013], Napoli-Salerno, Orthotes, 2018.
- H. Kelsen, *La democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1981.
- H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 2000².
- D. Knoke, *Change and Continuity in American Politics: The Social Bases of Political Parties*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.
- B. Krais, *La société moderne et ses classes: l'espace social chez Bourdieu*, in H. P. Müller, Y. Sintomer (a cura di), *Pierre Bourdieu. Théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes*, Paris, La Découverte, 2006.
- R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 1992.
- M. Joly, *Pour Bourdieu*, Paris, CNRS Editions, 2018.
- E. Laclau, *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, Genova, il melangolo, 2011.
- B. Lacroix, *Ordre politique et ordre social* in M. Grawitz, J. Leca (a cura di), *Traité de Science Politique. La science politique science social. L'ordre politique* (Vol. 1), Paris, Puf, 1985.
- B. Lahire (a cura di), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, Paris, La Découverte, 1999.
- B. Lahire, *L'homme pluriel: les ressorts de l'action*, Paris, Hachette Littératures, 2001.
- B. Lahire, *Les cultures des individus: dissonances culturelles et distinctions de soi*, Paris, La Découverte, 2004.
- A. Lancelot, *Opinion publique*, Paris, Sofres, 1982.
- J. F. Lane, *Pierre Bourdieu: a critical introduction*, London, Pluto Press, 2000.
- J-L. Lantoiné, *Spinoza après Bourdieu. Politique des dispositions*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018.
- LASA (Laboratoire de Sociologie anthropologique del l'Université de Caen), *Presentation*, «Caheirs du LASA/Lectures de Pierre Bourdieu», 12/13, 1992.

- D. Laurison, *La production des opinions aux États-Unis, trente ans après La Distinction*, in P. Coulangeon, J. Duval (a cura di), *Trente ans après «La Distinction» de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2013.
- C. Laval, *Bourdieu et l'État neoliberal*, «Swiss Political Science Review», vol. 20 (1), 2014.
- C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, Paris, La Découverte, 2018.
- C. Le Digol, *Gauche-droite, la fin d'un clivage? Sociologie d'une révolution symbolique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2018.
- F. Lebaron, *Le modèle économique face à l'économie*, in L. Pinto, G. Sapiro, P. Champagne, (a cura di), *Pierre Bourdieu, Sociologue*, Paris, Fayard, 2004.
- F. Lebaron, *How Bourdieu "Quantified" Bourdieu: The Geometric Modelling of Data*, in Karen Robson, Chris Sanders (a cura di), *Quantifying theory: Pierre Bourdieu*, [Dordrecht], Springer, 2010.
- F. Lebaron, G. Mauger, (a cura di), *Lectures de Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2012.
- F. Lebaron, *Bourdieu's writing's on economics and the economy* in A. Christoforou, M. Laine (a cura di), *Re-Thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2014a.
- F. Lebaron, *The symbolic basis of economic life*, in A. Christoforou, M. Laine (a cura di), *Re-Thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2014b.
- F. Lebaron, *Bourdieu et l'économie: quel dialogue?*, in C. Leclercq, W. Lizé, H. Stevens (a cura di), *Bourdieu et le sciences sociales. Réception et usages*, Paris, La Dispute, 2015.
- F. Lebaron, B. Le Roux, *La méthodologie de Pierre Bourdieu en action. Espace culturel, espace social et analyse des données*, Paris, Dunod, 2015.
- C. Leclercq, W. Lizé, H. Stevens (a cura di), *Bourdieu et le sciences sociales. Réception et usages*, Paris, La Dispute, 2015.
- C. Lefort, *L'invention démocratique, le limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.
- G. Legnante, P. Segatti, *L'astensionista intermittente. Ovvero quando decidere di votare o meno è lieve come una piuma*, in «Polis», 2, 2001.
- G. Legnante, P. Segatti, *Intermittent abstentionism and multilevel mobilisation in Italy*, in «Modern Italy», 2, 2009.
- E. Lello, F. Turato, *All'epicentro della crisi della "zona rossa". Cittadini/e, istituzioni, partecipazione in provincia di Pesaro e Urbino*, in G. Travaglini (a cura di), *Lavoro e sviluppo nella provincia di Pesaro e Urbino. Storia, presente e riflessioni sul futuro. Uno sguardo di genere*, Roma, Ediesse, 2018.
- V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e I compiti del proletariato nella rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- R. Lenoir, *L'État selon Pierre Bourdieu: une monopolisation de l'universel*, «Swiss Political Science Review», vol. 20 (1), 2014.
- L. Leonini, R. Sassatelli (a cura di), *Il consumo critico. Significati, pratiche e reti*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* [1950], Paris, Puf, 1997.
- B. Le Roux, *Analyse géométrique des données multidimensionnelles*, Paris, Dunod, 2014.
- A. Lijphart, *Unequal Participation: Democracy's Unresolved Dilemma*, «American Political Science Review», vol. 91, 1, 1997.
- A. Lijphart, *Le democrazie contemporanee*, Bologna, Il Mulino, 2014.

- S. M. Lipset, *L'uomo e la politica: le basi sociali della politica* [1960], Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- F. Lordon, *La Politique du capital*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- F. Lordon, *L'Intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006.
- F. Lordon, *La servitude volontaire n'existe pas. Consentment et domination chez Spinoza et Bourdieu*, in É. Louis, *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*, Paris, Puf, 2013a.
- F. Lordon, *La Société des affects*, Paris, Seuil, 2013b.
- F. Lordon, *La malfaçon. Monnaie européenne et souveraineté démocratique*, Paris, Les liens qui li-bèrent, 2014.
- F. Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La fabrique, 2015.
- F. Lordon, *Vivre sans? Institution, travail, police, argent...*, Paris, La fabrique, 2019.
- É. Louis, *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*, Paris, Puf, 2013.
- T. Lovell, *Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self*, «Theorie, Culture & Society», n. 20 (1), 2003.
- M. Lianos, *Pierre Bourdieu: episteme, polity and critique*, «Sociological Research Online», 12, 2007.
- M. A. Lescourret, *Bourdieu. Vers une économie de bonheur*, Paris, Flammarion, 2008.
- G. Lukàcs, *Storia e coscienza di classe* [1923], Milano, Sugar, 1967.
- R. Luxemburg, *Masse et chiefs*, Paris, Spartacus, 1972.
- R. Luxemburg, *La Rivoluzione russa e problemi di organizzazione della socialdemocrazia russa*, a cura di M. Cappitti, Pisa, BFS, 2017.
- L. Magri, *Alla ricerca di un altro comunismo*, a cura di L. Castellina, F. Crucianelli, A. Garzia, Milano, Il Saggiatore, 2012.
- P. Macherey, *Geometria dello spazio sociale: Pierre Bourdieu e la filosofia*, Verona, Ombre Corte, 2014.
- P. Mangeot, *Pierre Bourdieu / post scriptum*, «Vacarme», 19, 2002.
- B. Manin, *Principi del governo rappresentativo* [1995], Bologna, Il Mulino, 2010.
- B. Manin, *La democrazia del pubblico è in pericolo?*, «Compol», n. 3, 2014.
- R. Mannheimer, G. Sani, *La conquista degli astenuti*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, Padova, CEDAM, 2002.
- K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, a cura di C. Luporini, Roma, Editori Riuniti, 1993⁹.
- K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1990.
- K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, edizione commentata a cura di F. Andolfi e G. Sgrò, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018.
- K. Marx, *Il 18. Brumaio di Luigi Bonaparte*, a cura di G. Giorgetti, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica: Grundrisse*, prefazione. di T. Carver; introduzione di M. Musto; traduzione di G. Backhaus, Roma, Manifestolibri, 2012.
- K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, a cura di D. Cantimori, (3 volumi), Roma, Editori Riuniti, 1989⁵.
- K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, (note, selezione dei testi e saggio introduttivo di D. Bensaid), Edizioni Alegre, Roma, 2011.
- A. Mastropaolo, *La democrazia è una causa persa? Paradossi di un'invenzione imperfetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

- F. Matonti, F. Poupeau, *Le capital militant. Essai de définition*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 155, 2004.
- G. Mauger (a cura di), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2005.
- G. Mauger, *Sur la violence symbolique*, H. P. Müller, Y. Sintomer (a cura di), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes*, Paris, La Découverte, 2006.
- G. Mauger, *Bourdieu et Marx* in F. Lebaron, G. Mauger, (a cura di), *Lectures de Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2012.
- M. Mauss, *Sociologie et antropologie* [1950], Paris, Puf, 1997.
- M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* [1923-1924], Torino, Einaudi, 2002.
- N. Mayer, *L'entretien seoln Pierre Bourdieu. Analyse critique de La misère du monde*, «Revue française de sociologie», 36-2, 1995.
- M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento* [1942], Milano-Udine, Mimesis, 2010.
- P. Messina, *Regolazione politica dello sviluppo locale. Veneto ed Emilia-Romagna a confronto*, Torino, UTET, 2001.
- R. Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna: studi sulle tendenze oligarchiche degli aggregati politici*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1912.
- L. W. Milbrath, *Political Participation: How and Why Do People Get Involved in Politics?*, Chicago, Rand McNally, 1965.
- J. Mincer, *Investments in Human Capital and Personal Income Distribution*, «Journal of Political Economy», vol. 66, 4, 1958.
- V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma, Manifestolibri, 2005.
- B. Moore, *Le origini sociali della dittatura e della democrazia. Proprietari e contadini nella formazione del mondo moderno*, Torino, Comunità, 1998.
- R. Moore, *Capital*, in M. Grenfell (a cura di), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, London – New York, Routledge, 2014².
- E. Morin, *L'industria culturale* [1962], Bologna, Il Mulino, 1963.
- H. P. Müller, Y. Sintomer (a cura di), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes*, Paris, La Découverte, 2006.
- A. Mussino (a cura di), *Le nuove forme di astensionismo elettorale*, Roma, Università degli studi La Sapienza, 1999.
- A. Mussino, P. Scalisi, *Incidenza e significati del voto inespresso. L'evoluzione del fenomeno astensionistico in Italia*, in A. Mussino (a cura di), *Le nuove forme di astensionismo elettorale*, Roma, Università degli studi La Sapienza, 1999.
- C. Napoleoni, *Smith, Ricardo, Marx*, Torino, Boringhieri, 1973².
- C. Napoleoni, *Valore*, Milano, Isedi, 1976.
- A. Negri, M. Hardt, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* [2001], Milano, Rizzoli, 2002.
- E. Neveu, D. Rodney Benson (a cura di), *Bourdieu and the Journalistic Field*, Cambridge, Polity Press, 2005.
- E. Neveu, *Les sciences sociales doivent-elles accumuler les capitaux? A propos de Catherine Hakim, Erotic Capital, et de quelques marcottages intempestifs de la notion de capital*, in «Revue Française de Science Politique», 62 (2), 2013.

- E. Neveu, *Bourdieu's Capital(s). Socializing Economic Concept*, in *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*, in T. Medvetz and J. J. Sallaz (a cura di), Oxford, Oxford University Press, 2018.
- F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali: David Strauss, L'uomo di fede e lo scrittore, Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Schopenhauer come educatore, Richard Wagner a Bayreuth*, Roma, Newton, 1997.
- F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo* [1895], Milano, Adelphi, 1998.
- C. Nordmann, *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- P. Nuvoli, A. Spreafico, *Il partito del non voto*, in M. Caciagli, A. Spreafico, *Vent'anni di elezioni in Italia. 1968-1987*, Padova, Liviana Editore, 1990.
- J. O'Connor, *La crisi fiscale dello Stato*, Torino, Einaudi, 1979.
- M. Offerlé, *Les parties politiques*, Paris, Puf, 1987.
- M. Paci, *Lezioni di sociologia storica*, Bologna, Il Mulino, 2013.
- M. Ostrogorsky, *La Démocratie et la organisation des parties politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1903.
- G. Paolucci, *Pierre Bourdieu: strutturalismo costruttivista e sociologia relazionale*, in M. Ghisleni, W. Privitera (a cura di), *Sociologie contemporanee*, Torino, UTET, 2009.
- G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Grugliasco, UTET, 2010.
- G. Paolucci, *Una sottomissione paradossale: la teoria della violenza simbolica*, in Id. (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Grugliasco, UTET, 2010.
- G. Paolucci, *Introduzione a Bourdieu*, Bari-Roma, Laterza, 2011.
- G. Paolucci, *The State and economics. A Bourdesian critique*, in A. Christoforou, M. Laine (a cura di), *Re-Thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2014a.
- G. Paolucci, *Una questione di autonomia? La (non) ricezione della sociologia politica di Bourdieu*, «Rassegna Italiana di Sociologia», fasc. 1, gennaio-febbraio 2014b.
- G. Paolucci, recensione a David L. Swartz, *Symbolic Power, Politics and Intellectuals. The Political Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago, The University of Chicago Press, 2013), «Sociologica» Fascicolo 3, settembre-dicembre 2014c.
- G. Paolucci, *Gettati nell'ordine. Appunti su assoggettamento e soggettivazione*, in G. Brindisi, O. Irrera, *Bourdieu/Foucault: un Rendez-Vous mancato?*, «Cartografie Sociali. Rivista di Sociologia e Scienze Umane», Mimesis, n. 4, Novembre 2017.
- V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1964.
- E. Parise (a cura di), *Stato nazionale, lavoro e moneta nel sistema mondiale integrato*, Salerno, Liguori, 1997.
- J-C. Passeron, *L'inflation des diplômes: remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie*, «Revue française de sociologie», 23, 1982.
- J-C. Passeron, *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991.
- J-C. Passeron, *De la pluralité théorique en sociologie. Théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques*, «Revue européenne de sciences sociales», 99, 1994.
- J-C. Passeron, *Pierre Bourdieu. Morte di un amico. Scomparsa di un pensatore* [2003], a cura di G. Gianturco e R. Viola, Roma, Armando Editore, 2016.
- J-C. Passeron, J. Revel (a cura di), *Penser par cas*, Paris, EHESS, 2005.
- J. L. M. Pasteña, *Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron*, in F. Lebaron, G. Mauger, (a cura di), *Lectures de Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2012.

- M. Pendenza, *Teorie del capitale sociale*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.
- M. Pendenza, *La relazione trascurata. Come il capitale sociale contribuisce al successo scolastico*, in E. Susca (a cura di), *Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017.
- N. Pennucci, *La teoria della dominazione in Gramsci e Bourdieu. Una lettura critica*, «The Lab's Quarterly», 3, 2017.
- N. Pennucci, *Gramsci e Bourdieu sul problema dello Stato. Dalla teoria della dominazione alla sociologia storica*, «The Lab's Quarterly», 2, 2018.
- L. Perreau, *Bourdieu et la phénoménologie*, Paris, CNRS Editions, 2019.
- A. Petrillo, C. Tarantino, *Nota all'edizione italiana*, in P. Bourdieu, *La miseria del mondo*, a cura di A. Petrillo e C. Tarantino, Milano-Udine, Mimesis, 2013.
- S. Petrucciani (a cura di), *Storia del marxismo III. Economia, politica, cultura: Marx oggi*, Roma, Carocci, 2015.
- C. Piazzesi, *Abitudine e potere. Da Pascal e Bourdieu*, Pisa, ETS, 2003.
- C. Piazzesi, *La critica di Bourdieu alla televisione*, «Quaderni spinoziani», Vol. 1, 2004.
- L. Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel, 2002².
- L. Pinto, *Sociologie et philosophie: libres échanges: Bourdieu, Derrida, Foucault, Sartre...*, Montreuil-sous-Bois, Ithaque, 2014.
- L. Pinto, G. Sapiro, P. Champagne (a cura di), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, 2004.
- M. Pitzalis, *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo*, G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Grugliasco, UTET, 2010.
- A. Pizzorno, *I soggetti del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- A. Pizzorno, *Sulla razionalità della scelta democratica*, «Stato e Mercato», n. 7, Aprile 1983.
- K. Polanyi, *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino 1988.
- A. Portes, *Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology* in «Annual Review of Sociology», 24, 1998.
- M. Postone, *Time, Labor and Social Domination*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- N. Poulantzas, *Il potere nella società contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1979.
- N. Poulantzas, *Il declino della democrazia*, a cura di E. Melchionda, Milano-Udine, Mimesis, 2009.
- F. Poupeau, *The sociology of domination. Critical perspectives* in A. Christoforou, M. Laine (a cura di), *Re-Thinking Economics: Exploring the Work of Pierre Bourdieu*, London, Routledge, 2014.
- A. Pritoni, D. Tuorto e F. Feo, *La tenuta della partecipazione elettorale e la (ri)mobilizzazione del Sud* in M. Valbruzzi e R. Vignati (a cura di), *Il vicolo cieco: le elezioni del 4 marzo 2018*, Bologna, Il Mulino, 2018.
- B. Pudal e B. Gobbille, *Deux appropriations de Bourdieu en science politique*, in C. Leclercq, W. Lizé, H. Stevens (a cura di), *Bourdieu et le sciences sociales. Réception et usages*, Paris, La Dispute, 2015.
- R. Putnam, *La tradizione civica nelle regioni italiane* [1993], Milano, Mondadori, 1995.
- R. Putnam, *Capitale sociale e individualismo: crisi e rinascita della cultura civica in America* [2000], a cura di R. Cartocci, Bologna, Il Mulino, 2004.
- M. Quijoux (a cura di), *Bourdieu et le travail*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- K. Rahkonen, *Bourdieu and Nietzsche: Taste as a Struggle*, in S. Susen, B. S. Turner (a cura di), *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, London, Anthem Press, 2011.
- F. Raimondi, *Migranti e stato. Saggio su Abdelmalek Sayad*, Verona, Ombre Corte, 2016.
- F. Ramella, *Cuore rosso? Viaggio politico nell'Italia di mezzo*, Roma, Donzelli, 2005.

- J. Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1974.
- J. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.
- J. Rancière, *L'éthique de la sociologie* in Collectif «Revoltes logiques», *L'empire du sociologue*, Paris, La Découverte, 1984.
- J. Rancière, *Il disaccordo* [1995], Roma, Meltemi, 2007b.
- J. Rancière, *Les hommes comme animaux littéraires*, intervista con Christian Delacroix e Nelly Wolf-Cohn, «Mouvements», n. 3, 1999.
- J. Rancière, *L'odio per la democrazia* [2005], a cura di A. Moscato, Napoli, Cronopio, 2007a.
- J. Rancière, *Il Maestro ignorante*, a cura di A. Cavazzini, Milano-Udine, Mimesis, 2008.
- J. Rancière, *Ai bordi del politico* [1998], Napoli, Cronopio, 2011.
- F. Raniolo, *La partecipazione politica*, Bologna, Il Mulino, 2007².
- P. Ravaioli, *Tra oggettivismo e soggettivismo. Problemi ed evoluzione della teoria sociale di Bourdieu*, in «Rassegna italiana di sociologia», 3, 2002.
- H. Rayner, *L'Etat, (re)producteur de l'ordre social?*, «Swiss Political Science Review», 20(1), 2014.
- B. Rehbein, *Die Soziologie Pierre Bourdieu*, Konstanz, UTB, 2006.
- H. Reichelt, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, Roma, Manifestolibri, 2015 (Nuova edizione).
- D. Reed-Danahay, *Locating Bourdieu*, Bloomington, Indiana University Press, 2005.
- D. Reed-Danahay, *Bourdieu, Social Space, and the Nation-State. Implications for Migration Studies*, «Sociologica», 2, 2017.
- D. Riley, *Bourdieu's Class Theory*, «Catalyst», vol. 1, n. 2., 2017.
- P. Riutort, *Le champ politique* in F. Lebaron, G. Mauger (a cura di), *Lectures de Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2012.
- D. Robbins, *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, Milton Keynes, Open University Press, 1991.
- D. Robbins (a cura di), *Pierre Bourdieu*, 4 voll. London, Sage, 2000.
- D. Robbins, *The origins, early development and status of Bourdieu's concept of 'cultural capital'* in «The British Journal of Sociology», n. 56 (1), 2005.
- D. Robbins, *On Bourdieu. Education and Society*, Oxford, Bradwall Press, 2006.
- D. Robbins, (a cura di), *The Anthem Companion to Pierre Bourdieu*, London, Anthem, 2016.
- S. J. Rosenstone, J. M. Hansen, *Mobilization, Participation and Democracy in America*, New York, Macmillan, 1993.
- R. Rossanda, *Prefazione*, in P. Bourdieu, *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, Milano, Reser, 1999.
- M. Rubel, *Marx critico del marxismo* [1974], Bologna, Cappelli, 1981.
- M. Rubel, *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni per una sociologia etica* [1957, 1971], Milano, Cooperativa Colibrì, 2001.
- I. I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano, Feltrinelli, 1976.
- A. Salento, *Il campo e il gioco. Appunti su Bourdieu*, Lecce, Manni, 2004.
- M. Santoro (a cura di), *La cultura come capitale*, Bologna, Il Mulino, 2009.
- M. Santoro, *How "not" to become a dominant French sociologist: Bourdieu in Italy*, «Sociologica», 1, 2009.
- M. Santoro, *Con Marx, senza Marx* in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Grugliasco, UTET, 2010.

- M. Santoro, *Effetto Bourdieu. La sociologia come pratica riflessiva e le trasformazioni del campo sociologico*, «Rassegna Italiana di Sociologia», fasc. 1, 2014.
- M. Santoro, *Giochi di potere. Pierre Bourdieu e il linguaggio del “capitale”*, in P. Bourdieu, *Forme di capitale*, a cura di M. Santoro, Roma, Armando, 2015.
- M. Santoro, *Bourdieu's International Circulation. An Exercise in Intellectual Mapping*, in *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*, in T. Medvetz and J. J. Sallaz (a cura di), Oxford, Oxford University Press, 2018.
- M. Santoro, V. Borghi, F. Dei, G. Paolucci, *Bourdieu in Italia: usi e non usi di un'opera sociologica*, «Rassegna Italiana di Sociologia», fasc. 1, gennaio-febbraio 2014.
- G. Sapiro, *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'habitus*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Grugliasco, UTET, 2010.
- A. Sayad, *L'ordre de l'immigration entre l'ordre des nations*, «Peuples méditerranéens», 27-28, 1984.
- A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alla sofferenza dell'immigrato* [1997], Raffaello Cortina, Milano, 2002.
- A. Sayad, *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, Verona, Ombre Corte, 2008.
- R. Sbardella, *Il doppio circolo di Hegel e la dissoluzione di Marx nell'idealismo*, in R. Bellofiore (a cura di), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Roma, Manifestolibri, 2007.
- A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Punto Rosso, Miano, 2018 (Nuova edizione).
- C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984.
- T. W. Schultz, *Investment in Human Capital*, «The American Economic Review», Vol. 51, 1, 1961.
- J. A. Schumpeter, *Capitalismo, democrazia, socialismo* [1950], Milano, Etas Libri, 1984.
- R. Shusterman (a cura di), *Bourdieu. A Critical Reader*, Oxford. Blackwell, 1999.
- T. Skocpol, *Stati e rivoluzioni sociali. Un'analisi comparata Francia, Russia e Cina*, Bologna, Il Mulino, 1981.
- I. F. Silber, *L'intérêt de Bourdieu pour le désintéressement*, in M. De Fornel, A. Ogien (a cura di), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011.
- E. Silva, A. Warde (a cura di), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy*, London, Routledge, 2010.
- Y. Sintomer, *Le corporatisme de l'universel et la cité*, «Actuel Marx», 20, 1996.
- A. Somma, *Sovranismi. Stato, popolo e conflitto sociale*, Roma DeriveApprodi, 2018.
- B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di Emilia Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1997³.
- B. Spinoza, *Trattato politico*, Roma-Bari, Laterza, 1995².
- G. Steinmetz, *Bourdieu, Socio-analysis and Psycho-analysis*, in *The Unhappy Divorce of Sociology and Psychoanalysis*, in L. Chancer e J. Andrews (a cura di), Basingstoke, Palgrave, 2014.
- G. J. Stigler, G. S. Becker, *De Gustibus Non Est Disputandum*, «The American Economic Review», Vol. 67, 2, 1977.
- E. Susca, *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza*, Milano, Franco Angeli, 2011.
- E. Susca, *Per una sociologia che comprende: gli approcci metodologici di tipo qualitativo*, Roma, Aracne, 2012.
- E. Susca, *Teoria critica ed emancipazione: il contributo di Pierre Bourdieu*, «Quaderni di Teoria Sociale», 13, 2013.

- E. Susca, (a cura di), *Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017.
- E. Susca, *Bourdieu e il sapere: violenza simbolica o progresso dell'universale?*, in E. Susca (a cura di), *Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017.
- S. Susen, *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*, Oxford, Bardwell Press, 2007.
- S. Susen, B. S. Turner (a cura di), *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, London, Anthem Press, 2011.
- S. Susen, *Bourdieu and Adorno on the Transformation of Culture in Modern Society: Towards a Critical Theory of Cultural Production* in S. Susen, B. S. Turner (a cura di), *The Legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, London, Anthem Press, 2011.
- D. L. Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- D. L. Swartz, V. L. Zolberg, *After Bourdieu. Influence, Critique, Elaboration*, Dordrecht, Pringer, 2003.
- D. L. Swartz, *Symbolic Power, Politics, and Intellectuals. The Political Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013.
- R. Swedberg, *The economic sociologies of Pierre Bourdieu*, «Cultural Sociology», 5, 2011.
- E. Terray, *Propos sur la violence symbolique*, in P. Encrevé, R.M. Lagrave (a cura di), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003.
- M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaka Book, Milano, 2011.
- G. Travaglini (a cura di), *Lavoro e sviluppo nella provincia di Pesaro e Urbino. Storia, presente e riflessioni sul futuro. Uno sguardo di genere*, Roma, Ediesse, 2018.
- E. Traverso, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Milano, Feltrinelli, 2016.
- C. Trigilia, *Le subculture politiche territoriali* Milano, Feltrinelli, 1981.
- C. Trigilia, *Grandi partiti e piccole imprese: comunisti e democristiani nelle regioni ad economia diffusa*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- D. Tuorto, *Apatia o protesta? L'astensionismo elettorale in Italia*, il Mulino, Bologna, 2006.
- D. Tuorto, *Il primo motore del cambiamento: l'astensionismo*, in ITANES, *Il ritorno di Berlusconi*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- D. Tuorto, *La partecipazione al voto*, in P. Bellucci, P. Segatti (a cura di), *Votare in Italia: 1968-2008*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- D. Tuorto, *Gli astensionisti non hanno partito*, in «Paradoxa», Anno VII, 1, 2013.
- D. Tuorto, *L'aumento dell'astensione elettorale in un'elezione di crisi*, in A. Chiaramonte, L. De Sio (a cura di), *Terremoto elettorale*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- D. Tuorto, *L'attimo fuggente. Giovani e voto in Italia, tra continuità e cambiamento*, Il Mulino, Bologna, 2018.
- M. Turchetto, *Fordismo e postfordismo. Qualche dubbio su un'analisi (troppo) consolidata*, in E. De Marchi, G. La Grassa, M. Turchetto, *Oltre il fordismo. Continuità e trasformazioni nel capitalismo contemporaneo*, Milano, Edizioni Unicopli, 1999.
- M. Turchetto, *Economia e società. Otto lezioni eretiche*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.
- A. Tuzzi, *Iganavi o iracondi? L'astensionismo nelle elezioni politiche in Italia 1992 al 1996*, in «Quaderni dell'Osservatorio elettorale», 42, 2001.
- N. Urbinati, *La democrazia in diretta. Le nuove sfide alla rappresentanza*, Milano, Feltrinelli, 2013.

- M. Valbruzzi e R. Vignati (a cura di), *Il vicolo cieco: le elezioni del 4 marzo 2018*, Bologna, Il Mulino, 2018.
- G. Valditara, *Sovranismo. Una speranza per la democrazia*, Milano, BookTime, 2017.
- B. Vecchi, *Il capitalismo delle piattaforme*, Roma, Manifestolibri, 2017.
- S. Verba, N. H. Nie, *Participation in America: Political Democracy and Social Equality*, New York, Harper and Row, 1972.
- S. Verba, K. L. Schlozman, H. E. Brady, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- C. Vercellone (a cura di), *Il capitalismo cognitivo*, Roma, Manifestolibri, 2006.
- J. Verdès-Leroux, *Le savant et la politique: essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, Grasset, 1998.
- P. Verdrager, *Ce que les savants pensent de nous et pourquoi ils ont tort. Critique de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2010.
- L. Wacquant, *De l'idéologie à la violence symbolique: culture, classe, et conscience chez Marx et Bourdieu* [1993], «Actuel Marx», 20, 1996a.
- L. Wacquant, *Note tardives sur le "marxisme" de Bourdieu*, «Actuel Marx», 20, 1996b.
- L. Wacquant, *Parola d'ordine. Tolleranza zero*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- L. Wacquant (a cura di), *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Verona, Ombre Corte, 2005.
- L. Wacquant, *Note su Pierre Bourdieu e la politica democratica*, in L. Wacquant (a cura di), *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, Verona, Ombre Corte, 2005.
- L. Wacquant, *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, Roma, DeriveApprodi, 2006.
- L. Wacquant, *Potere simbolico e costruzione dei gruppi: come Bourdieu ha riformulato la questione delle classi*, «Polis», 3, dicembre 2012.
- I. Wallerstein, *Alla scoperta del sistema mondo* [2000], Manifestolibri, Roma, 2003a.
- I. Wallerstein, *Utopistica. Le scelte storiche del XXI secolo* [1998], Trieste, Asterios, 2003b.
- M. P. Wattenberg, *The Decline of Party Mobilization*, in J. D. Russel, M. P. Wattenberg (a cura di), *Parties Without Partisans. Political Change in Advanced Industrial Democracies*, Oxford, Oxford University, 2000.
- M. Weber, *Enquête sur la situation des ouvriers agricoles à l'est de l'Elbe. Conclusiones prospectives*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 65, 1986.
- M. Weber, *Economia e società* [1922], Milano, Edizioni di Comunità, 1980.
- M. Weber, *La politica come professione*, Torino, Einaudi, 1983.

Sitografia

<http://www.fondation-bourdieu.org/>
<http://hyperbourdieu.jku.at/hyperbourdieustart.html>
<http://www.ragionipratiche.it/>
<http://pierrebourdieuunhommage.blogspot.it/p/qui.html>
<http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/>
<http://pierre-bourdieu.blogspot.it/>
<http://www.idea.int/data-tools>
<http://elezioni.interno.it/>
<http://www.itanes.org/>
<https://www.politika.io/fr>
<https://www.tuttitalia.it/>